# THEORIA

EDITED BY ÅKE PETZÄLL

CONTENTS:

**Manfred Moritz:** Ein Grundmotiv der idealistischen Ethik.

**Discussions:**

Folke Leander.
Ingemar Hedenius.
Sverre Klausen.

**Reviews.**

**Bibliographical notes.**

Volume IX 1943 Part III

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

# THEORIA

A Swedish Journal of Philosophy and Psychology

VOLUME IX 1943 PART III



Annual subscription (3 parts) 7 Swed. Kr. Single parts 2,75 Sw. Kr.

Orders may be sent to all booksellers or to the publishers, Messrs. C. W. K. Gleerup, Vårfrugatan 8, Lund, Sweden, or Messrs. Ejnar Munksgaard, Nørregade 6, Copenhagen K., Denmark.

## *Contents:*

### ARTICLES: Page

*Manfred Moritz:* Ein Grundmotiv der idealistischen Ethik . . . . . . . . 189

### DISCUSSIONS:

*Folke Leander:* Gewissheit und Probabilismus . . . . . . . . . . . . . . . 213
*Ingemar Hedenius:* Zwei Bemerkungen über den Comon-sense-Realismus 215
*Folke Leander:* Noch eine Bemerkung . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 216
*Sverre Klausen:* Gebot und Pflicht . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 216

### REVIEWS:

K. E. Løgstrup: Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transscendental-filosofiske Idealisme og Teologien (Sven Edvard Rodhe) 220
Lewis Mumford: Stadskultur (Bertil Pfannenstill) . . . . . . . . . . . . . 222
Bo Gerle: Mordbrännare (Åke Petzäll) . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 224
Religion, Humanism och Morgondagens värld (Nils Almberg) . . . . . . 226
Paul Tournier: Sjukdom och livsproblem (Nils Almberg) . . . . . . . . 227
George H. Preston: Psykiatri till husbehov (Nils Almberg) . . . . . . . 228
Wolmer Clemmensen: De religiöse Systemers Indflydelse paa de erhvervsetiske Princippers Udvikling i Danmark fra Reformationen indtil det nittende Aarhundredes Begyndelse (Bertil Pfannenstill) 229
Wolmer Clemmensen: Deskriptiv Erhvervsetik (Bertil Pfannenstill) 229

BIBLIOGRAPHICAL NOTES . . . . . . . . . . . . . . . . . . 234

# Ein Grundmotiv der idealistischen Ethik.

Von

**Manfred Moritz.**

Über ein Grundmotiv der idealistischen Ethik handelt das Folgende [1]. Unter idealistischer Ethik verstehe ich hier vorerst in einem weiten Sinne solche ethischen Systeme, die sich den Grundgedanken der Kantischen Ethik anschliessen. Die weiteren Ausführungen über das Grundmotiv, das diesen Systemen zu Grunde liegt, werden es dann erlauben, hier einen klareren Gesichtspunkt anzugeben und einen, der sich weniger an das historische Faktum der Abhängigkeit von Kant oder der Übereinstimmung mit seinen Anschauungen hält.

Um zu dem Grundmotiv selber Zugang zu erhalten, werde ich mit einer Distinktion des Begriffes sittlich beginnen. Ich werde dann zu zeigen versuchen, wie sich diese Distinktion besonders in der Kantischen Ethik und ihrem Verständnis auswirkt, um dann schliesslich mit Hilfe der Distinktion das Grundmotiv selber aufzuzeigen.

## I. Die Doppeldeutigkeit des Begriffs sittlich.

Das Wort »moralisch» und ebenso das gleichbedeutende Wort »sittlich» wird in zweifachem Zusammenhang gebraucht, und es hat in beiden Fällen eine andere Bedeutung. Die These, die hier aufgestellt werden soll, ist also die, dass das Wort moralisch äquivok ist.

[1] Der Aufsatz gibt den fast unveränderten Text eines Vortrags wieder, der im Dezember 1942 im Philosophischen Verein in Stockholm und im Philosophischen Verein in Uppsala gehalten wurde.

1. *Die erste Bedeutung: subjektiv-sittlich.* In der einen Bedeutung dient das Wort zur Bezeichnung einer spezifischen Qualität einer Person. So spricht man von moralischer Gesinnung, sittlichem Charakter oder Verhalten, moralischem Willen usw. Sittlich in dieser Bedeutung ist ein Prädikat, das von menschlichen Subjekten ausgesagt werden kann.

Da es sich hier um eine Qualität von *Subjekten* handelt, führe ich für diese Bedeutung den Terminus *subjektiv-sittlich* ein, zur Unterscheidung von einer anderen Bedeutung, von der bald zu sprechen sein wird. Subjektiv-sittlich bedeutet also nichts anderes als diese spezifische Qualität eines Subjekts.

2. *Die zweite Bedeutung: objektiv-sittlich.* Aber nicht nur in diesem, eben genannten Sinn wird das Wort gebraucht.

Man sagt z. B. von jemandem, der einem anderen Menschen das Leben rettete, »er hat das Sittliche getan», oder genauer noch: »er hat das Sittliche gewollt».

Hier hat das Wort eine andere Bedeutung. Dasjenige, was der Lebensretter intendierte, war das Fortbestehen eines gefährdeten Menschen. Zweideutig könnte man auch sagen: er intendierte die Erhaltung des Lebens. Das war das Ziel seiner Lebensrettung. — Das Fortbestehen des Menschen, der sich in Lebensgefahr befand, und welches Fortbestehen vom Lebensretter gewollt wurde, ist in diesem Falle als das Sittliche bezeichnet worden. Man konnte ja wechselweise sagen: »er hat das Sittliche gewollt» und »er hat das Fortbestehen des gefährdeten Menschen gewollt».

Hier kann das Wort sittlich nicht die Bedeutung »subjektiv-sittlich» haben. Denn damit war die Qualität des handelnden *Subjekts* gemeint. Jetzt aber wird das Objekt der Handlung als sittlich bezeichnet. Im Unterschied zum Subjektiv-Sittlichen werde hier, da es sich um das Objekt der Handlung handelt, die Bezeichnung *objektiv-sittlich* angewandt.

Subjektiv-sittlich und objektiv-sittlich sind also die beiden Bedeutungen des gleichen Wortes »sittlich».

3. *Zur Terminologie.* Noch bevor ich näher auf diese Unter-

scheidung eingehe, ist es gut, ein paar Worte zur Terminologie selber zu sagen.

Durch die Beifügungen subjektiv und objektiv entsteht nämlich leicht das Missverständnis, dass hier an die Bedeutungen der Worte im erkenntnistheoretischen Sinne angeknüpft wird. Etwa so, dass der eine Begriff — resp. sein Gegenstand — nur subjektiv, der andere dagegen objektiv sei. Von solchen Deutungen muss man sich jedoch frei halten. Die Beifügungen sollen nicht mehr sagen, als schon angedeutet wurde: im einen Falle wird das Subjekt, im anderen das Objekt der Handlung als sittlich bezeichnet.

Was hier getan werden soll, ist eine rein begriffsanalytische Untersuchung. Es wird nur danach gefragt, was mit dem Worte »sittlich» gemeint ist. Eine solche Untersuchung zeigt, dass das Wort im angegebenen Sinne doppeldeutig ist. Wie es nun mit der Richtigkeit und Anwendbarkeit dieser beiden Bedeutungen steht, ist Angelegenheit einer weiteren Untersuchung. Aber diese ist nicht möglich ohne die vorhergehende begriffsanalytische Untersuchung. — Hier ist nur die Vorbereitung dieser begriffsanalytischen Arbeit geplant, nicht die etwaige weitere.

Man könnte, um die Möglichkeit eines Missverständnisses, das durch die Terminologie nahegelegt sein könnte, zu vermeiden, auch andere Termini einführen. Da es sich hier um eine Intention und ihr intentionales Objekt handelt, wäre es auch möglich, statt von subjektiver Sittlichkeit von intendierender Sittlichkeit und statt von Objektiv-Sittlichem von intendiertem Sittlichen zu sprechen. Diese Bezeichnungsweise würde zwar das erwähnte Missverständnis vermeiden; aber da sie andere Nachteile hat, halte ich mich an die erstgenannte Terminologie.

4. *Beispiele für den Gebrauch des Begriffs »objektiv-sittlich». Der Utilitarismus.* Im folgenden versuche ich den Begriff des Objektiv-Sittlichen zu beleuchten.

a. Das menschliche Leben in dem früher genannten Beispiel war das Objektiv-Sittliche. Andere Beispiele für den Gebrauch des Wortes »sittlich» im Sinne von »objektiv-sittlich» bietet die utilitaristische Ethik. Sagt man: der soziale Nutzen ist das Sitt-

liche, so kann damit nur gemeint sein »der soziale Nutzen ist das Objektiv-Sittliche». — (Auch der Begriff »subjektiv-sittlich» tritt übrigens im Utilitarismus auf. Derjenige nämlich, der den sozialen Nutzen, ohne an seinen eigenen Vorteil zu denken, intendiert, ist subjektiv-sittlich. So meint es J. St. Mill. Bei Bentham liegt das Verhältnis etwas anders, worauf ich jedoch hier nicht eingehen kann. Man könnte demnach Mills Anschauung auch so formulieren: derjenige ist sittlich, subjektiv-sittlich, der den sozialen Nutzen, das Objektiv-Sittliche, intendiert.)

b. Ebenso ist es in dem Fall, der aller Kasuistik zugrunde liegt: im Falle eines Gewissenkonflikts, einer Pflichtenkollision. In solchen Fällen wird danach gefragt, was im gegebenen Falle als sittlich anzusehen sei. Welche Zwecke soll man, wenn die Wahl zwischen zwei oder mehreren aber nicht gleichzeitig realisierbaren Zwecken vorliegt, verwirklichen? — Danach muss in dieser Problemstellung »sittlich» soviel bedeuten wie »objektiv-sittlich». Die Pflichtenkollision besteht darin, dass zwei objektiv-sittliche Möglichkeiten in Konflikt geraten, und die Wahl, die man zu treffen hat, ist eine Wahl zwischen Objektiv-Sittlichem.

Von hier eröffnet sich auch zugleich ein Ausblick auf die Aufgabe der Ethik. Sie soll, wie es heisst, das Sittliche bestimmen. Was ist hier gesucht? Offenbar ist die Frage darauf gerichtet, was das Objektiv-Sittliche ist.

Dass man dies nicht genügend berücksichtigt hat, führte zu Schwierigkeiten und Unklarheiten. Indem man danach suchte, das Sittliche zu bestimmen — was in diesem Falle sinngemäss das Objektiv-Sittliche ist —, liess man sich durch die Äquivokation des Wortes verleiten, Bestimmungen des Subjektiv-Sittlichen in die Begriffsbestimmung des Objektiv-Sittlichen aufzunehmen. Was hier andeutungsweise gesagt ist, wird bei der Analyse der Kantischen Ethik deutlicher werden [1].

Um nun ein Beispiel für die Unklarheit anzuführen, kann auf die Kritik des Utilitarismus, wie sie manchmal auftritt, hingewiesen werden. Wenn der Utilitarismus — mindestens in der

---

[1] Vgl. auch die Skizze der Fichteschen Ethik (I, 9).

Form, wie er bei J. St. Mill auftritt — den sozialen Nutzen als das Sittliche bezeichnet, so kritisierte man den Utilitarismus unter anderem mit dem Argument, dass sittlich und nützlich nicht dasselbe sei, wobei aber »sittlich» in diesem Falle in der Bedeutung von subjektiv-sittlich verstanden wurde. Wenn der Utilitarismus sagte, nützlich ist objektiv-sittlich, so war das Argument gegen ihn: nützlich ist nicht subjektiv-sittlich. Dass diese Differenz in Behauptung und Kritik nicht immer beachtet wurde, lag daran, dass man in beiden Fällen das gleiche Wort »sittlich» anwendet. Dann hiess es auf der einen Seite: sittlich ist der soziale Nutzen, und auf der anderen Seite: nützlich sein ist nicht sittlich sein.

5. *Die traditionelle Interpretation des Wortes »sittlich» im Sinne von »subjektiv-sittlich».* Im allgemeinen besteht eine Neigung, das Wort »sittlich» explizit im Sinne von »subjektiv-sittlich» zu verstehen. Man identifiziert fast immer das Wort sittlich mit der Bedeutung, in der es Bezeichnung einer Charaktereigenschaft ist.

Dass dies nicht möglich ist, lässt sich auch noch auf folgende indirekte Weise zeigen, womit zugleich auch ein weiteres Argument für die vorgeschlagene Distinktion gegeben wird.

Wir nehmen dazu an, dass das zur Diskussion stehende Wort nur die Bedeutung »subjektiv-sittlich» habe. Man müsste also in jedem Fall, wo es auftritt, eine solche sprachliche Übersetzung ausführen können, dass es in jedem Falle seines Auftretens mit »subjektiv-sittlich» übersetzt werden könnte.

a. Wir nehmen nun einen solchen Satz wie: »er hat das Sittliche gewollt». Dann müsste man den Satz auch so deuten können: »er hat das Subjektiv-Sittliche gewollt», was man auch in freierer Übersetzung so ausdrücken könnte: er hat subjektiv-sittlich sein wollen, oder sinngemäss auch: er hat seine subjektive Sittlichkeit intendiert.

Nun spricht schon manches andere gegen die Annahme, dass das Ziel einer sittlichen Handlung nur darin besteht, dass das handelnde Subjekt dadurch eine sittliche Person werden soll.

Aber man kommt auch zu einer anderen Schwierigkeit, nämlich folgender:

Die subjektive Sittlichkeit ist als Intentionsweise charakterisiert. Als Intention ist sie auf ein intentionales Objekt bezogen. Nun wird hier angenommen, dass das intentionale Objekt die subjektive Sittlichkeit selber ist. Diese aber als Intentionsweise wäre wiederum auf ein intentionales Objekt gerichtet. Dies aber wäre nach der Annahme wieder die subjektive Sittlichkeit. Usw. M. a. W.: man gerät in einen unendlichen Regress. Um die Intention zu intendieren, müsste man eine unendliche Reihe durchlaufen.

Noch eine andere Konsequenz hätte es, wenn man die Intention zum intentionalen Objekt machen würde.

Man schreibt einem Subjekt das Prädikat »sittlich» zu, weil es das Sittliche gewollt hat. Nach der Annahme, dass das Wort eindeutig im Sinne von subjektiv-sittlich sei, müsste man dann sagen: derjenige ist sittlich, der das Subjektiv-Sittliche gewollt hat, resp. in anderer Formulierung: derjenige ist subjektiv-sittlich, der subjektiv-sittlich werden will.

Das aber würde bedeuten, dass das Subjekt eine Eigenschaft intendiert, die es schon besitzt. Andererseits aber würde es eine Eigenschaft dadurch schon erwerben, dass es sie intendiert.

6. *Grund für die Möglichkeit der Verwechslung der beiden Bedeutungen.* Der Tatbestand, dass es sich hier um eine Intention handelt, gibt auch eine Erklärung dafür ab, wieso es möglich ist, das eine Wort in zweifacher Bedeutung zu gebrauchen, und wieso es so leicht ist, den hier vorliegenden Unterschied zu übersehen.

Als Intention besitzt sie schon immer ein intentionales Objekt. Bezeichnet man nun die Intention als sittlich, so ist damit schon ein intentionales Objekt implizite mitbezeichnet. Spricht man etwa in diesem Zusammenhang von einem Wollen, so ist damit zugleich gesagt, dass dieses Wollen ein Objekt, oder wie man hier allgemein sagt, ein Ziel hat. Wird nun ein Wollen als sittlich bezeichnet, so ist damit auch implizite eine Aussage über die Willenziele gemacht. Wird das Wollen als sittlich bezeich-

net, so kommt es leicht dazu, nun auch die intentionalen Objekte dieses Wollens als sittlich zu bezeichnen. Da ein bestimmtes Wollen durch seine Ziele charakterisiert ist, überträgt sich leicht die Bezeichnung des Wollens auf seine Objekte. So kommt es dann, dass die intentionalen Objekte selber als sittlich bezeichnet werden, ohne dass die Bedeutungsverschiebung bemerkt wird. Scheidet man dann zwischen Wollen und dem intentionalen Objekt, behält aber weiter die Bezeichnung »sittlich», resp. die subjektiv-sittliche Interpretation des Wortes bei, so übersieht man den hier vorliegenden begrifflichen Unterschied. Man nimmt dann in die Begriffsbestimmung des intentionalen Objekts Bestimmungen auf, die eigentlich Bestimmungen der Intention sind. Insbesondere kommt man dann zu der Auffassung, die schon eben kritisiert worden ist, dass nämlich die Intention selber zum intentionalen Objekt gemacht wird. M. a. W.: man kommt leicht zu der Auffassung, dass die subjektive Sittlichkeit das sittliche Ziel selber sei. Mit einer nicht ganz korrekten Ausdrucksweise könnte man auch sagen, dass die subjektive Sittlichkeit zum Objektiv-Sittlichen gemacht wird. Dann kommt es zu solchen Anschauungen, die die sittliche Pflicht selber darin sehen, dass man die sittliche (subjektiv-sittliche) Qualität intendiert.

Auf diese Weise werden eine Reihe von Ausdrücken doppeldeutig, und indem man die Äquivokation übersieht, kommt es dazu, dass man in beiden Fällen, nur eine Bedeutung vor sich zu haben glaubt. Es besteht weitgehend die Tendenz, das Wort sittlich nur im Sinne von subjektiv-sittlich zu verstehen.

Wie solche Ausdrücke doppeldeutig werden, will ich wenigstens an einem Beispiele zeigen. Man spricht oft von einer sittlichen Handlung. Damit kann nach der vorgeschlagenen Distinktion zweierlei gemeint sein; man kann diesen Ausdruck dafür benutzen, die »Gesinnung» des Handelnden zu charakterisieren. Aber es gibt auch die andere Möglichkeit, das Ziel, oder wie ich richtiger sagen will: den Zielinhalt, mit diesem Ausdruck zu bezeichnen. Der Satz »dies ist eine sittliche Handlung» hat dann die Bedeutung »dies ist eine objektiv-sittliche Handlung». Oder anders ausgedrückt: »der Zweckinhalt dieser Handlung ist objek-

tiv-sittlich». Das Gleiche gilt für solche Ausdrücke wie: »er hat sittlich gehandelt» usw.

7. *Weitere Charakterisierung der Distinktion: qualitative Differenz der subjektiven Sittlichkeit und des Objektiv-Sittlichen.* Die Doppeldeutigkeit des Wortes liegt also darin, dass es sowohl für die Intention als auch für das intentionale Objekt benutzt wird. Sowohl die sittliche Intention als auch das sittliche Objekt werden, wie es z. B. eben geschehen ist, als sittlich bezeichnet.

Geht man davon aus, dass man hier von einem Wollen spricht, so kann man auch sagen, das Wort sittlich diene zur Bezeichnung der beiden Relationsglieder. Das intendierende Subjekt und das intentionale Objekt, zwischen denen die Relation des Wollens besteht, werden beide als sittlich bezeichnet.

Bisher ist für die Distinktion der beiden Bedeutungen des Wortes sittlich der Unterschied zwischen Intention und intentionalem Objekt angewandt worden. Aber diese Charakterisierung des begrifflichen Unterschieds ist nicht die einzige. Noch andere Gründe sprechen für die Notwendigkeit, eine solche Distinktion vorzunehmen. Der Unterschied zwischen der subjektiven Sittlichkeit und dem Objektiv-Sittlichen ist nicht nur der bisher allein berücksichtigte Unterschied, dass sie verschiedene Relationsglieder sind. Das Objektiv-Sittliche ist nicht allein dadurch charakterisiert, dass es Objekt einer Intention und nicht Intention selber ist.

Die beiden Relationsglieder sind nicht nur verschiedene Relationsglieder, sondern sie sind auch qualitativ differenziert. Schreibt man einem Subjekt die Qualität zu, sittlich zu sein, so ist dies sicher eine andere Qualität als die, die man dem intentionalen Objekt, dem Objektiv-Sittlichen zuschreiben kann. Insbesondere wird ja dies deutlich sein, dass man vom Objektiv-Sittlichen nicht im gleichen Sinne prädizieren kann, dass es sittlist ist, wie es bei einem Subjekt möglich ist. Man kann nicht im gleichen Sinne den Begriff sittlich von einem Subjekt und von einem intentionalen Objekt prädizieren. Und dieses Argument

ist von Wichtigkeit für die Behauptung, dass das Wort sittlich zwei Bedeutungen hat.

8. *Weitere Gründe für die Verwechslung der beiden Bedeutungen.* Was es so leicht macht, den hier vorliegenden Unterschied zu übersehen, ist eine Reihe von Gründen. Ich nenne folgende:

a. Man spricht von einer »sittlichen Handlung»; grade diese Ausdrucksweise ermöglicht es, wechselweise das Wort im einen oder anderen Sinne zu verstehen. Man kann damit meinen »die handelnde Person ist sittlich», man kann aber auch zum Ausdruck bringen, dass das Ziel der Handlung objektiv-sittlich ist. Indem die Handlung immer Handlung einer Person ist und indem sie immer ein Ziel hat, kann man beides mit dem gleichen Ausdruck bezeichnen. Besonders wird dies dadurch erleichtert, dass zumindest der Absicht nach, die subjektiv-sittliche Handlung auch eine objektiv-sittliche ist. Spricht man von einer sittlichen Handlung und versteht man dann das Wort sittlich auch im Sinne von subjektiv-sittlich, so ist es dennoch möglich, das Objektiv-Sittliche indirekt damit zu charakterisieren. Man spricht von der Intentionsweise, meint aber damit das Objekt der Intention.

b. Ein anderer Grund ist vielleicht darin zu sehen, dass das Wort »gut» in diesem Zusammenhang eine Rolle spielt.

Mit gut wird beides bezeichnet: gut ist die sittliche Intention, gut ist aber auch das Objektiv-Sittliche. Sagt man nun weiter, das Gute ist das Ziel des Handelns, und versteht man nun unter gut, um mit Kant zu sprechen, die sittliche Gesinnung, so kommt man leicht zu der Auffassung, dass die sittliche Gesinnung das Ziel des guten Handelns ist.

Ähnliche Gedankengänge zeigen sich auch tatsächlich in der modernen Wertethik. Bei Scheler, der an sich gute Voraussetzungen hätte, den hier vorliegenden Unterschied zu bemerken, sind die Werte die intentionalen Objekte. Nun sieht Scheler das Heilige als den höchsten Wert an. Das Heilige ist aber, in der hier angewandten Terminologie, nur die potenzierte subjektive Sittlichkeit. Und tatsächlich wird die Heiligkeit zum obersten Wert und zum intentionalen Objekt gemacht.

Es kann in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine ähnliche Äquivokation wie bei dem Worte sittlich auch bei dem Worte »gerecht» vorliegt, eine Äquivokation, die aber meist bemerkt wird. »Gerecht» wird sowohl als Eigenschaft eines Menschen prädiziert; in der Zusammensetzung »gerechte Ordnung» wird das Wort in einem anderen Sinne gebraucht, den man analog als objektiv-gerecht bezeichnen könnte.

9. *Der Begriff des Sittlichen in der Ethik Fichtes. Beispiel für den einseitigen Gebrauch des Terminus sittlich.* Was es so wichtig macht, diese Distinktion zu beachten, ist die Möglichkeit, die eine Bedeutung des Wortes zu übersehen. Die Neigung, das Objektiv-Sittliche zu übersehen, ist dabei viel verbreiteter als die andere Möglichkeit, und dies ist besonders für die idealistische Ethik charakteristisch. Weniger üblich ist es, die Intentionsweise ausser acht zu lassen, obgleich sich Andeutungen auch in dieser Richtung aufzeigen lassen. Das gilt insbesondere für gewisse Formen der utilitaristischen Ethik.

Ein besonders prägnantes Beispiel für die erstere Anschauung bietet, wie schon erwähnt, die Fichtesche Ethik: Die Bestimmung des Menschen ist es, subjektiv-sittlich zu werden. Die Welt mit ihren sittlichen Widerständen ist dazu da, *um* dem Menschen die Möglichkeit zu geben, sittlich zu werden. Gäbe es diese Widerstände nicht, gäbe es die Welt als Material meiner Pflicht nicht, wie Fichte es einmal ausdrückt, so gäbe es auch keine Möglichkeit einer Pflichterfüllung, und d. h. es gäbe keine Möglichkeit, sittlich zu werden. Damit dies aber möglich sei, ist die Welt geschaffen. — Dies alles ist nur eine Umschreibung dessen, dass die subjektive Sittlichkeit zum intentionalen Objekt gemacht wird.

M. a. W.: was ich tue, indem ich meine Pflicht erfülle, ist nicht so sehr in der Beziehung wichtig, dass das Gebotene als solches realisiert wird, sondern wichtig ist allein die Tatsache der Pflichterfüllung selber, oder, wie man es auch ausdrücken kann: wichtig ist nicht das Objektiv-Sittliche und seine Realisierung, sondern die subjektive Sittlichkeit. Auch so könnte man

die Anschauung überspitzend formulieren: die Realisierung des Objektiv-Sittlichen hat keine Eigenbedeutung. Sie ist nur ein *Mittel* zu Erreichung der subjektiven Sittlichkeit. Man muss seine Pflicht tun, damit man sittlich wird.

Fichte zeigt sich hier als ein echter Schüler Kants, nur dass er auch in diesem Falle wieder wesentlich radikaler ist als sein Lehrer. Dass aber auch bei Kant solche Gedankengänge vorhanden sind, wird in der folgenden Analyse der Kantischen Ethik zu zeigen sein.

Vorher jedoch noch eine Bemerkung zum Grundgedanken der Fichteschen Ethik.

Auch hier, wo die subjektive Sittlichkeit in den Vordergrund gerückt und zum intentionalen Objekt gemacht wird, tritt die Distinktion der beiden Begriffe implicite zu Tage. Da die subjektive Sittlichkeit intentional auf das Objektiv-Sittliche bezogen ist, setzt sich dieses Verhältnis auch dort durch, wo die Intention zum intentionalen Objekt gemacht wird. Denn nun ist die subjektive Sittlichkeit, die zum intentionalen Objekt gemacht wird, doch wieder ihrerseits auf ein Objektiv-Sittliches zweiter Stufe bezogen. Denn wie sich auch in dem Fichteschen Gedanken zeigt, ist die sittliche Qualität nur dadurch zu erreichen, dass ein Objektiv-Sittliches intendiert wird, resp. wie Fichte es ausdrückt, dass man seine Pflicht erfüllt, dass man das Gebotene realisiert. Auch wenn hier das Objektiv-Sittliche nur zu einem Mittel gemacht wird, zu einem Mittel zur Erreichung der subjektiven Sittlichkeit, so zeigt sich, dass sich dennoch implicite das begriffliche Verhältnis durchsetzt und damit implicite auch die Distinktion der beiden Bedeutungen des Wortes sittlich. Der Weg zu dem Ziel, das darin besteht, subjektiv-sittlich zu werden, geht doch nur über den Weg der Intention des Objektiv-Sittlichen im eigentlichen Sinne.

## II. Darstellung der Kantischen Ethik.

1. *Anwendung der Distinktion auf Kants Ethik.* Die Distinktion der beiden Bedeutungen des Wortes sittlich erlaubt auch ein klareres Verständnis der Kantischen Ethik, wie auch umgekehrt

die Anwendung auf sein ethisches System eine weitere Beleuchtung der begrifflichen Unterscheidung abgeben kann. Diese Distinktion erlaubt die tiefsten Prämissen seiner Anschauungen aufzudecken und sie aus einem einheitlichen Gesichtspunkte zu verstehen. Dass Kants Ethik von Widersprüchen und Schwierigkeiten frei wäre, soll damit nicht behauptet werden. Aber es lässt sich der Grund angeben, aus dem diese Schwierigkeiten entstehen.

Diese Prämisse, die Kants Moralanschauung zugrunde liegt, ist die, dass die subjektive Sittlichkeit das intentionale Objekt ist, oder wie man auch sagen kann: dass die subjektive Sittlichkeit das Objektiv-Sittliche ist. Diese Prämisse in Verbindung mit seiner Voraussetzung, dass die Ethik imperativen Charakter habe, ist der Gesichtspunkt, aus dem seine Anschauungen zu verstehen sind.

2. *Bezeichnung der subjektiven Sittlichkeit bei Kant.* Der Begriff der subjektiven Sittlichkeit tritt bei Kant unter der Bezeichnung »guter Wille» und unter der Bezeichnung »Handlung aus Pflicht» auf. Daneben gibt es dann noch solche Benennungen wie »Achtung vor dem Gesetz», »moralische Handlung» usw.

3. *Die Aufgabe des Sittengesetzes nach Kant.* a. Ist es die Aufgabe des Sittengesetzes zu formulieren, was das Objektiv-Sittliche ist, so macht Kant stillschweigend die Voraussetzung, dass es ein Gesetz der subjektiven Sittlichkeit ist. Das Sittengesetz habe die Bestimmung, wie es bei Kant heisst, einen »an sich selbst guten Willen hervorzubringen» [1]. An sich könnte man sich ja vorstellen, dass man untersucht, was das Objektiv-Sittliche ist, ohne weiter darüber zu reflektieren, welche Motive zur Realisierung solcher Handlungen führen können. Beides wären verschiedene Aufgaben: einerseits die Bestimmung des Objektiv-Sittlichen, andererseits die Untersuchung der Motive, die zur Realisierung des Objektiv-Sittlichen führen, unter welchen Motiven eines auch die subjektive Sittlichkeit, die Intention des

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (hrsg. v. Karl Vorländer, 6. Aufl. Leipzig 1925), S. 13 f.

Objektiv-Sittlichen als Objektiv-Sittlichen wäre. Nicht so geht Kant ans Werk. Von allem Anfang setzt er voraus, dass das Sittengesetz grade die Aufgabe habe, den Menschen zu einem subjektiv-sittlichen Individuum zu machen. Ausdrücklich wird das Sittengesetz, der kategorische Imperativ als »Formel eines schlechterdings guten Willens» [1] bezeichnet.

b. Diese Voraussetzung Kants kommt schon am Anfang der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» — an die ich mich hier hauptsächlich halte — zu klarem Ausdruck. Ausdrücklich bestimmt Kant als die Aufgabe der Ethik: »Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen» [2].

Es finden sich noch eine Reihe von Formulierungen dieser Art, die alle diesen Grundgedanken zum Ausdruck bringen. So fragt Kant: »Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung . . . den Willen bestimmen muss, damit (!) dieser . . . gut heissen könne» [3]. Und abermals wird die Aufgabe des kategorischen Imperativs bestimmt, die Frage zu beantworten: »Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei» [4]; und weiter: »um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein» [5]. In der Kritik der praktischen Vernunft heisst es charakteristisch, dass es die moralische Gesinnung sei, »auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankömmt» [6].

c. Mit Hilfe eines teleologischen Beweises sucht Kant diese Bestimmung der Aufgabe der Ethik zu begründen. Die Aufgabe des Menschen sei es, ein subjektiv-sittliches Wesen zu werden, was nichts anderes heisst, als dass die subjektive Sittlichkeit zum intentionalen Objekt, zum Objektiv-Sittlichen gemacht wird. Ent-

---

[1] Grdlg. z. Met. d. S., S. 63.
[2] Grdlg. z. Met. d. S., S. 7.
[3] Grdlg. z. Met. d. S., S. 20.
[4] Grdlg. z. Met. d. S., S. 22.
[5] Grdlg. z. Met. d. S., S. 23.
[6] Kritik der praktischen Vernunft (hrsg. v. Karl Vorländer, 9. Aufl. Leipzig 1929), S. 96.

sprechend soll der teleologische Beweis zeigen, dass der Mensch verpflichtet sei, sittlich zu werden. Der Beweis läuft so: wir gehen davon aus, dass alle Organe des Menschen einen bestimmten Zweck zu erfüllen haben. Nun hat der Mensch das Organ der Vernunft. Welchem Zweck soll sie dienen? Nicht seiner Erhaltung, nicht seinem Wohlergehen und nicht seiner »Glückseligkeit». Denn wäre dies die Absicht gewesen, dann würde die Vernunft gegen die teleologische Voraussetzung nicht zweckmässig verfahren sein. Wäre »Glückseligkeit» die Absicht der Natur, dann würde sie besser den Menschen mit einem Instinkt statt mit Vernunft begabt haben. Aus dem Zweckmässigkeitsprinzip folgt demnach, dass die Vernunft eine andere Aufgabe zu erfüllen habe. Welches ist ihre Aufgabe? Kant antwortet wörtlich: »so muss die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmässig zu Werke gegangen ist» [1]. M. a. W.: die Bestimmung des Menschen ist es, sittlich-gut zu werden.

Zu dem Beweiswert dieses Arguments ist folgendes zu sagen. Nimmt man sogar einmal an, dass der rein teleologische Teil der Kantischen Argumentation richtig wäre, d. h. also, dass ihm der Beweis gelungen wäre, dass wirklich von einer Absicht der Natur gesprochen werden dürfte, die darauf ausginge, den Menschen zu einem sittlichen Wesen zu machen, so ist der weitere Gang der Argumentation noch immer nicht überzeugend. Angenommen also, dass eine solche Absicht der Natur wirklich besteht, so wäre damit noch immer nicht bewiesen, dass man nun auch die Pflicht habe, die »Absicht der Natur» zu erfüllen. Hier ist offenbar die Voraussetzung gemacht, dass ein Zweck, den die Natur verfolgt, auch für den Menschen verpflichtend sei. — Nun ist aber nicht die Gültigkeit oder Ungültigkeit des Kantischen Gedankengangs dasjenige, was hier zur Diskussion steht. Im Zusammenhang mit der Analyse der Kantischen Ethik ist es vielmehr allein von Interesse zu sehen,

[1] Grdlg. z. Met. d. S., S. 13 f.

was Kant denn nun als Pflicht ansieht. Und dies ist nun, wie sich gezeigt hat, dass der Mensch verpflichtet sei, subjektiv-sittlich zu werden. Die subjektive Sittlichkeit wird in diesem Zusammenhang als intentionales Objekt angesehen, und sie wird geboten.

4. *Konsequenzen: die Handlung aus Pflicht als Inhalt des Sittengebots.* Da nun Kant die subjektiv-sittliche Handlung auch als Handlung aus Pflicht bezeichnet, kommt es dazu, dass die Handlung aus Pflicht selber geboten wird. Die Handlung aus Pflicht wird damit selber zum Gebotsinhalt. So heisst es, dass »der Imperativ ausser dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäss zu sein» [1]. Also: das Sittengesetz gebietet nicht nur die Ausführung bestimmter Handlungen, sondern es wird ausserdem noch geboten, dass die Maxime dem Gesetz gemäss ist. Oder mit anderen Worten: es wird geboten, das Sittengesetz aus Pflicht zu befolgen. Ähnlich drückt sich Kant in der Kritik der praktischen Vernunft aus: »das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht» [2].

Wiederum könnte man kritisch bemerken, dass hier ein Gebot formuliert wird, das zum Inhalt hat, es zu befolgen. Das ist offenbar unmöglich. Denn es würden hier zwei Gesetze vorausgesetzt, nämlich ein Gebot erster Stufe, und ein zweites, das zum Inhalt hätte, das Gebot erster Stufe zu befolgen und zwar aus Pflicht zu befolgen.

Aber auch auf diese kritische Bemerkung kommt es hier als Selbstzweck nicht an. Was in unserem Zusammenhang viel mehr von Interesse ist, ist, dass Kant die subjektive Sittlichkeit, die er in der Befolgung eines Gebotes aus Pflicht sieht, nun selber zum Gegenstand eines Gebotes macht. Die eigentümliche Formulierung eines Gebotes, das sich selber zum Inhalt hat, wird verständlich aus der Kantischen Voraussetzung, dass die subjektive Sittlichkeit Gegenstand des Sittengebotes ist und dass die subjektive Sittlichkeit ihrerseits wieder in der Befolgung eines Gebotes aus Pflicht bestehen soll. Aus dieser Voraussetzung wird die

[1] Grdlg. z. Met. d. S., S. 44.

[2] Kritik d. prakt. Vernunft, S. 180.

Kantische Formulierung verständlich. Dass sie noch durch die imperative Fassung des Sittengesetzes mitbedingt ist, braucht nicht noch ausdrücklich erwähnt zu werden.

5. *Zur Entstehung des Formalismus.* Von besonderem Interesse ist es nun, diesen Gesichtspunkt auf die Entstehung des Formalismus der Kantischen Ethik anzuwenden. Es zeigt sich, dass der formale Charakter der Kantischen Ethik durch das subjektiv-sittliche Motiv bedingt ist.

Zum Formalismus kommt es auf folgende Weise: Bekanntlich ist Kant der Meinung, dass alle Handlungen aus Neigung nicht sittlich, d. h. nicht subjektiv-sittlich sind. Weiterhin meint Kant, dass alle Handlungen, die einen materialen Zweck intendieren, Handlungen aus Neigung sind. Nun soll aber das Sittengesetz so beschaffen sein, dass seine Befolgung in subjektiver Sittlichkeit erfolgt, resp. erfolgen kann. Daher müssen alle Handlungen aus Neigung und damit zugleich auch alle materialen Zwecke aus dem kategorischen Imperativ ausgeschieden werden. Also: der kategorische Imperativ muss von allem Inhalt absehen. Er muss ein formales Gesetz sein.

Man hat versucht, den Formalismus der Kantischen Ethik aus Kants psychologischen Anschauungen zu verstehen, und man hat dann zugleich zu zeigen versucht, dass man nur diese fehlerhafte Psychologie aufzugeben brauche, um den Formalismus zu vermeiden. So hat es z. B. Chr. Sigwart getan [1], der Kants psychologische Voraussetzung kritisierte.

M. a. W.: man meinte, dass der Formalismus durch die psychologische Anschauung Kants bedingt ist. Das ist jedoch nicht der Fall; denn, wie eben gezeigt wurde, kommt es erst durch die Verbindung der psychologischen Anschauung mit dem subjektiv-sittlichen Motiv, wie ich mich abkürzend ausdrücken will, zum Formalismus. Weil nach Kant das Sittengesetz so ausgebildet werden soll, dass es in sittlicher Gesinnung befolgt werden kann, und weil alle materialen Handlungen eine solche Befolgung ausschliessen, deswegen wird der kategorische Impe-

---

[1] Christoph Sigwart: Vorfragen der Ethik, Tübingen 1907[2].

rativ nur formal gestaltet. Der kategorische Imperativ ist also unter Berücksichtigung der subjektiven Sittlichkeit ausgebildet.

6. *Schwanken der Kantischen Formulierungen in bezug auf den Inhalt des kategorischen Imperativs.* Freilich zeigt sich hier auch ein Schwanken in den Kantischen Formulierungen.

Einerseits nämlich wird die subjektive Sittlichkeit direkt zum Inhalt des kategorischen Imperativs gemacht. So war es in den früheren Beispielen. Andererseits zeigt sich z. B. bei der logischen Genesis des Formalismus, dass der kategorische Imperativ *unter Berücksichtigung* der subjektiven Sittlichkeit ausgebildet wird. M. a. W.: einerseits wird die subjektive Sittlichkeit zum Gebotsinhalt gemacht, andererseits wird der Gebotsinhalt, den Kant bekanntlich in solchen Handlungen sieht, die verallgemeinert werden können, so formuliert, dass er in sittlicher Gesinnung intendiert werden kann.

Man kann dieses Verhältnis auch so kennzeichnen, dass man sagt, der kategorische Imperativ hat eine Doppelaufgabe: einerseits wird ein Objektiv-Sittliches geboten (Handlungen, die verallgemeinert werden können) — andererseits wird das Objektiv-Sittliche so ausgebildet, dass es subjektiv-sittlich intendiert werden kann, resp. es wird die subjektive Sittlichkeit selber zum intentionalen Objekt gemacht, neben dem Objektiv-Sittlichen. Kants Darstellung ist hier nicht einheitlich. An manchen Stellen drückt er sich so aus, dass nur die subjektive Sittlichkeit intendiert werden solle, an anderen Stellen wiederum so, dass »verallgemeinerbare» Handlungen in sittlicher Gesinnung ausgeführt werden sollen.

Ein Beispiel für diese letztere und meistens ausgesprochene Auffassung gibt das Zitat, das schon vorhin genannt worden ist. Kant sagte dort, dass »der Imperativ ausser dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäss zu sein» [1]. Damit ist deutlich ausgesprochen, dass der kategorische Imperativ einerseits das Gesetz zu bestimmen hat, und das heisst das Gesetz, welches ausspricht, was das Objektiv-Sittliche ist;

[1] Grdlg. z. Met. d. S., S. 44.

andererseits wird gefordert, dass man diesem Gesetze gemäss handle, was soviel bedeutet, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, dass man aus Pflicht handeln solle.

Der gleiche Gedankengang wird übrigens auch in der Kritik der praktischen Vernunft ausgesprochen. Ich zitiere mit kleinen Änderungen: »Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung (1) Übereinstimmung mit dem Gesetz, (2) an der Maxime derselben aber Achtung fürs Gesetz» [1]. Damit ist deutlich die Doppelaufgabe des kategorischen Imperativs bezeichnet.

An anderer Stelle heisst es im gleichen Sinne: der Geist des Gesetzes bestehe »in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmässigkeit der Handlungen» [2].

Es zeigt sich in dieser Doppelaufgabe des kategorischen Imperativs noch folgendes: obgleich Kant den Begriff der subjektiven Sittlichkeit in den Vordergrund rückt, so macht sich doch auch bei ihm der Begriff des Objektiv-Sittlichen geltend. Es liegt hier ähnlich, wie es sich bei der Ethik Fichtes zeigte: auch hier setzte sich implicite der Begriff des Objektiv-Sittlichen durch. Aber die mangelnde Klarheit über das Verhältnis der beiden Begriffe führt Kant dazu, beide nebeneinander zu stellen, ohne klar zu scheiden; andererseits aber, und das ist der durchgehende und charakteristische Zug seiner Ethik, explicite der subjektiven Sittlichkeit den Vorrang zu erteilen.

7. *Dreifache Schichtung der subjektiven Sittlichkeit in Kants Ethik.* Bisher hat die subjektive Sittlichkeit bereits eine doppelte Funktion: einerseits war sie intendierende subjektive Sittlichkeit, andererseits war sie selber Gegenstand der Intention. Aber noch ein drittes Mal tritt dieser Begriff in der Kantischen Ethik auf.

Wie bekannt bleibt Kant nicht beim Formalismus des kategorischen Imperativs stehen. Tatsächlich erhält der formale kategorische Imperativ im Verlauf der weiteren Entwicklung des Gedankengangs einen Inhalt. In diesem Zusammenhang ist es interessant zu sehen, um was för einen Inhalt es sich hier handelt. Bekanntlich führt Kant als inhaltliche Bestimmung den Men-

[1] Kritik d. prakt. Vernunft, S. 95.
[2] Kritik d. prakt. Vernunft, S. 99.

schen als Zweck an sich ein. Der Mensch als Zweck an sich aber ist wiederum dadurch bestimmt, dass er Subjekt der Sittlichkeit ist. M. a. W.: auch dieser Inhalt ist unter dem subjektiv-sittlichen Gesichtspunkt konzipiert. Intentionales Objekt ist der Mensch als subjektiv-sittliches Wesen. In neuer Form wird damit die subjektive Sittlichkeit zum intentionalen Objekt.

So spielt die subjektive Sittlichkeit im System der Kantischen Ethik in drei Schichten eine Rolle.

8. *Die subjektive Sittlichkeit und das Problem der transzendentalen Deduktion des kategorischen Imperativs.* Abermals zeigt sich dieser Gesichtspunkt in dem, was Kant die transzendentale Deduktion des kategorischen Imperativs nennt. Auf seine schwankende Stellungnahme zu diesem Problem hier einzugehen, ist nicht der Ort. Er meint, wie bekannt, das eine Mal, eine solche Deduktion sei möglich und er habe sie gegeben. Das andere Mal dagegen meint er wiederum, eine solche Deduktion sei nicht möglich. Aber es ist nicht nötig, hier auf seine Lösungsversuche und auf seine Stellungnahme dazu einzugehen, ob eine solche Lösung überhaupt möglich ist. In diesem Zusammenhang, der uns hier beschäftigt, ist es allein von Wichtigkeit zu sehen, worin er überhaupt das Problem sieht.

Das Problem einer transzendentalen Deduktion überhaupt tritt ja in seiner Ethik nicht zum ersten Mal auf. Bekannt ist die grundlegende Rolle, die dieser Begriff in seiner theoretischen Philosophie spielt. In der Kritik der reinen Vernunft hat nun das Problem einer transzendentalen Deduktion der Kategorien die Bedeutung, dass die Gültigkeit dieser Begriffe nachgewiesen werden soll. Entsprechend erwartet man bei der Deduktion des kategorischen Imperativs eine parallele Fragestellung, etwa in der Form, dass nach der Gültigkeit des kategorischen Imperativs gefragt wird. Nun gibt es allerdings explizite Formulierungen in Kants ethischen Schriften, die eine solche Parallelisierung der Fragestellung andeuten. Sieht man jedoch genauer zu, so zeigt sich, dass die Fragestellung hier tatsächlich eine andere ist. Wonach er hier fragt, ist dies: wie ist es möglich, dass der kategorische Imperativ in moralischer Gesinnung befolgt werden

kann? Wie ist es möglich, dass ein Imperativ nicht nur hypothetisch, als Mittel zu einem anderen Zweck befolgt wird, sondern so, dass er aus Pflicht befolgt wird? Damit zeigt sich der Zusammenhang auch dieses Problems mit der Grundauffassung der Kantischen Ethik. Wieder ist es der subjektiv-sittliche Gesichtspunkt, der in den Vordergrund gerückt wird. — Doch es ist hier nicht möglich, im Detail diese Entwicklung des Deduktionsproblems in der Ethik Kants zu verfolgen.

9. *Die erkenntnistheoretische Interpretation der Kantischen Ethik.* Diese Andeutungen über den Aufbau der Kantischen Ethik müssen hier genügen. Es ist auf diese Weise möglich, die Kantische Ethik aus einem einheitlichen Gesichtspunkt zu verstehen. Seine Anschauungen wie auch die Schwierigkeiten, die sie implizieren, werden durch die Anwendung dieses Gesichtspunktes verständlich.

Doch ist hier eine Bemerkung nötig. Man hat darauf hingewiesen, in welch inniger Beziehung die Kantische Ethik zur kritischen Philosophie überhaupt steht, die er vertritt. Nun kann man tatsächlich nicht leugnen, dass sich solche Verbindungen zeigen lassen. Viele seiner Ausführungen zeigen direkte Anklänge an die Gedanken, die z. B. in der Kritik der reinen Vernunft vertreten werden. Aber es handelt sich tatsächlich nur um Anklänge. Wenn man will, kann man einen Ausdruck aus anderem Zusammenhang hier anwenden: die Einflüsse, die von der theoretischen Philosophie auf die praktische ausgegangen sind, sind nur ein Überbau. Kant verwendet sie, ohne dass sie jedoch den eigentlichen gedanklichen Kern seiner Ethik ausmachen. Dieser Kern ist vielmehr in dem zu sehen, was hier skizziert worden ist: die stete Berücksichtigung der subjektiven Sittlichkeit leitet ihn im eigentlichen Sinne. Die Ausdrucksweise, die er der theoretischen Philosophie entlehnt hat, sind tatsächlich nur entlehnte Ausdrücke. In ihnen spricht sich nicht das aus, was im tiefsten Grunde seine ethischen Anschauungen bedingt hat. Schon die Tatsache, dass es in der vorliegenden Analyse möglich war, die Kantische Ethik in ihren Grundzügen zu entwickeln, ohne auf erkenntnistheoretische Gedanken zu-

rückzugreifen, ist ein Anzeichen dafür, dass hier ein richtiger Gedanke getroffen worden ist, wie umgekehrt auch die Möglichkeit, die vorgeschlagene Distinktion zwischen den beiden Bedeutungen des Wortes sittlich auf die Kantische Ethik anzuwenden, ein Hinweis auf das Recht dieser Unterscheidung ist.

In diesem Zusammenhang kann noch darauf hingewiesen werden, dass sogar die Abweisung des Empirismus, auf die man sich insbesondere beruft, wenn man zeigen will, dass eine Parallelität zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie Kants vorliegt, von Kant expressis verbis aus dem Gesichtspunkt der subjektiven Sittlichkeit motiviert wird. Aus dem folgenden Zitat geht hervor, dass Kant den Empirismus deswegen ablehnt, weil eine derartige Begründung der Ethik es verhindern würde, dass der Mensch subjektiv-sittlich wird. So heisst es: »Alles also, was empirisch ist, ist als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig» [1]. In der Kritik der praktischen Vernunft wird der gleiche Gedanke ausgesprochen, dass nämlich »der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen . . . mit der Wurzel ausrottet und ihr etwas ganz anderes, . . . statt der Pflicht unterschiebt» [2]. Schon diese Zitate, an die man eine Reihe anderer anfügen könnte, zeigen, dass sogar dieser prinzipielle Standpunkt gegenüber dem Empirismus umgedeutet und in Zusammenhang mit der subjektiven Sittlichkeit gebracht wird.

Auch in folgendem zeigt sich die Verbindung des subjektiv-sittlichen Motivs mit der Ablehnung des Empirismus. Die Ethik, sagt Kant, könne nämlich deswegen nicht empiristisch begründet werden, weil ja vielleicht noch niemals »aus Pflicht» gehandelt worden sei. »Aus Pflicht zu handeln», dies Gebot sei nicht aus Erfahrung zu gewinnen, womit Kant offenbar voraussetzt, dass aus Pflicht, d. h. subjektiv-sittlich zu handeln, der Inhalt des Sittengebots sei.

---

[1] Grdlg. z. Met. d. S., S. 50.

[2] Kritik d. prakt. Vernunft, S. 83.

## III. Das Kennzeichen der idealistischen Ethik und das Problem der Willensfreiheit.

Das Kennzeichen der idealistischen Ethik besteht nun eben darin, dass die subjektive Sittlichkeit zum intentionalen Objekt des ethischen Handelns gemacht wird. Wie es bei Kant und bei Fichte liegt, liegt es auch bei ähnlichen Systemen.

Es handelt sich hier nicht nur um eine einfache Verwechslung, um eine mangelnde Einsicht in einen begrifflichen Unterschied. Fragt man sich, was dieser ethischen Anschauung zugrunde liegt, so genügt es nicht, nur derartige Argumente anzuführen. Aber wenn sich auch Gründe für diese Einstellung aufzeigen lassen, so bleibt es dennoch dabei, dass hier natürlich auch eine mangelnde Einsicht in die Distinktion vorliegt.

Welches Motiv liegt aber darüber hinaus dieser Anschauung zugrunde? Einsicht hierin gewinnt man, wenn man auf den Begriff der Freiheit zurückgreift, der grade in den idealistischen Systemen der Ethik eine so bedeutende Rolle spielt.

Hier kommt es nun nicht darauf an, auf das Problem und seine mögliche Lösung einzugehen. Die Frage ist vielmehr die: wie entspringt das Problem? Offenbar liegt hier folgender Sachverhalt vor: Freiheit ist die Bedingung dafür, dass eine Tat einem Subjekt zugerechnet werden kann. Ohne Freiheit würde das Subjekt nicht selber die Qualität sittlich besitzen können. Was nun das Freiheitsproblem so wichtig macht, ist grade das Verlangen danach, die Möglichkeit einer solchen Zurechnung zu besitzen. Das menschliche Subjekt könnte sich nicht die Qualität sittlich zuschreiben, wäre es nicht frei. Denn bringt man den Freiheitsbegriff auf seinen Kern zurück, so liegt in ihm dies, dass es das handelnde Subjekt selber gewesen ist, das die entsprechende Handlung ausgeführt hat, woraus sich dann herleitet, dass es sich selber auch die sittliche Qualität zuschreiben kann. Dieses Verlangen nach einer Möglichkeit, sich selber diesen Wert zuzuschreiben, resp. zuschreiben zu können, ist es also, aus dem das Freiheitsproblem entspringt [1].

---

[1] Dass auch andere Motive zum Freiheitsproblem führen, wird nicht übersehen.

Damit ist zugleich auch eine Antwort auf die Frage gegeben, welches Motiv es verursacht hat, dass die subjektive Sittlichkeit zum intentionalen Objekt gemacht wird. In beiden Fällen liegt das gleiche Motiv vor. Im einen Fall wird die subjektiv-sittliche Qualität selber intendiert, erstrebt, im anderen Falle wird die Möglichkeit zu verteidigen gesucht, dass man sich selber diese Qualität zuschreiben kann.

Man könnte hier von einem besonderen Motiv sprechen. Ein geeignetes Wort zur Bezeichnung dieses Motivs ist nicht leicht zu finden. Es bieten sich Bezeichnungen an, die jede für sich zu eng oder zu weit sind, zudem auch nicht eine passende Nuancierung gestatten, die aber doch zusammen zur Charakterisierung dieses Motivs beitragen können, eine Charakterisierung, die sich freilich schon aus dem bisher Gesagten ergibt. Und nur im Zusammenhang des bisher Gesagten erhalten die vorgeschlagenen Bezeichnungen ihre Bedeutung. In diesem Sinne könnte man von moralischer Egozentrizität, moralischem Stolz oder moralischer Rückbezogenheit des Subjekts auf sich selbst, sprechen; zu grob sind vielleicht Bezeichnungen wie moralischer Egoismus oder moralische Eitelkeit[1]. — Diese Absicht, sich selber eine Qualität zu erwerben, ist es, was dieser Umwendung des Verhältnisses zwischen Intention und intentionalem Objekt zugrunde liegt. Wie auch dieses Motiv in der Aufstellung des Freiheitsproblems zum Ausdruck kommt. Man versteht von hier aus, wieso einem solchen Problem, wie dem Freiheitsproblem gegenüber, eine solch leidenschaftliche und affektive Stellungnahme eingenommen werden konnte.

Greife ich noch einmal mit wenig Worten auf die Kantische Ethik zurück, so kommt auch in ihr deutlich dieses Motiv zum Ausdruck. Die sittliche Handlung ist im tiefsten Grunde eine Handlung, durch die sich der Mensch »Würde» und »Achtung» erwirbt. Dies ist das Motiv, das der Kantischen wie aller

[1] Das schwedische Wort »självhävdelse», soweit es auf das moralische Gebiet eingeschränkt wird, bezeichnet in besonders guter Weise dieses Motiv.

idealistischen Ethik zugrundeliegt. Nicht die objektiv-sittliche Handlung ist die Hauptsache. Der Erfolg ist bei einer sittlichen Handlung von untergeordneter Bedeutung. Das letzte Ziel, das man mit Hilfe einer solchen Handlung zu erreichen sucht, ist die eigene Sittlichkeit. Um sittlich zu werden, um sich diese Qualität zu erwerben, dazu dienen im letzten Grunde die objektiv-sittlichen Handlungen. Ich zitiere nur noch folgende Worte Kants, die grade diesen Punkt beleuchten. Er sagt: »Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat» [1]. Oder er fragt im Hinblick auf die moralische Handlung, »wie es zugehe, dass der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Wert zu fühlen glaubt» [2], und setzt damit eben voraus, dass der Mensch diesen Wert fühlt. Der kategorische Imperativ wird befolgt, wie er sagt, »um einen Wert bloss in unserer Person zu finden» [3].

[1] Grdlg. z. Met. d. S., S. 61.
[2] Grdlg. z. Met. d. S., S. 78.
[3] Grdlg. z. Met. d. S., S. 78.

# DISCUSSIONS.

*Gewissheit und Probabilismus.* Antwort auf die Bemerkungen von I. Hedenius (Theoria IX, S. 162 ff.). Von *Folke Leander.*

Eine Tendenz innerhalb der modernen Erkenntnistheorie geht dahin, die Gewissheit aller empirischen Erkenntnis zu verneinen. »The only knowledge a priori is purely analytic; all empirical knowledge is probable only», sagt z. B. C. I. Lewis [1]. Und A. J. Ayer drückt denselben Gedanken so aus: »it should now be clear that there are no absolutely certain empirical propositions. It is only tautologies that are certain» [2]. Dass empirische Aussagen nur wahrscheinlich sind, kommt daher, dass sie immer von Verifikationen abhängig sind und dass Verifikationen nie erschöpfend sein können.

Es scheint mir aber, dass ein solcher konsequenter Probabilismus in Absurditäten hineingeraten muss, mit denen niemand zufrieden sein kann. Ich würde nie sicher wissen können, dass diese meine Hand wirklich eine Hand ist, wie immer ich sie drehe und in verschiedener Weise benutze. Dies würde laut dem Probabilismus immer eine Hypothese bleiben, da in der Zukunft Fakten festgestellt werden könnten, die mit einer solchen Annahme unvereinbar wären. Andererseits aber können die Personen, die in der Zukunft diese Fakten konstatieren würden, nie ihrer Fakten sicherer sein als ich im Hinblick auf die Existenz meiner Hand.

Der probabilistische Philosoph würde nie darüber Gewissheit erlangen können, dass sein eigener Schreibtischstuhl wirklich ein Stuhl ist. Er mag studenlang den Stuhl herumdrehen, betasten und in jeder Hinsicht erproben, ob er wirklich ein Stuhl ist — Gewissheit erreicht er doch nie. Wenn er sich damit eine Weile abgegeben hat, fängt er ausserdem an zu zweifeln, ob es derselbe Gegenstand ist, mit dem er sich etwas früher beschäftigt hatte: dies ist eine Gedächtniskonstruktion, sagt er, die verifiziert werden muss, weswegen wir nie absolute Gewissheit über sie

---

[1] Mind and the World-Order (1929), S. 309.

[2] Language, Truth and Logic (1936), S. 131.

erreichen können. Wenn er dann diese Gedächtniskonstruktion zu verifizieren versucht, kann er nie sicher sein, dass er mit einem Verifikationsprozess beschäftigt ist, denn von diesem Prozess hat er nur empirische Erkenntnis.

Der Probabilist kann nie sagen: »So ist es» sondern nur »*Wenn* es so ist, *so* ...» Aber unbegrenzt viele »Wenn-so»-Sätze auf einander gehäuft können nie eine Wahrheit ergeben, nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit.

*Common sense* muss gegen die Theorie reagieren, dass wir nie darüber Gewissheit erreichen können, dass dieser Gegenstand ein Stuhl ist, diese meine Hand eine Hand u. dgl. Und die probabilistische Logik ist, wie oben kurz und unvollständig angedeutet worden ist, nicht so zwingend, dass es von vornherein als aussichtslos angesehen werden muss, vom *common sense* aus einen anderen Weg zu suchen.

Aus früheren Diskussionen hatte ich den Eindruck gewonnen, dass Hedenius gegen den Probabilismus ebenso kritisch eingestellt sei wie ich, dass er damit nicht zufrieden sei, den Satz »die Erde ist rund» (das Beispiel war sein eigenes) als eine nie vollkommen verifizierbare Hypothese anzusehen. Jetzt lehnt er allerdings den Verdacht ab, mit solchen Gedanken beschäftigt zu sein. Damit wird jeder Grund zu gemeinsamer Überlegung von diesem, wie ich glaubte gemeinsamen Ausgangspunkt hinfällig.

Nur eines sei noch hinzugefügt. Hedenius' Ausführungen am Anfang seines Artikels kann ich nicht anders auffassen als eine breit entwickelte *plaisanterie*. Den Gedanken, dass es so etwas geben könnte wie gewisse Erfahrungskenntnis davon, dass die Erde rund ist, und dass ich derartige Erfahrungskenntnis von meiner eigenen Person haben könnte, deutet er in eine These um, dass diese Erkenntnisse von aller Erfahrung unabhängige *ideae innatae* sein sollten, wonach er triumphierend hervorhebt, dass die Menschen einmal geglaubt haben, die Erde sei flach. Wenn ich an einer Stelle sage, dass es empirische Erkenntnisse gibt, »die niemand bezweifeln kann», so verweist Hedenius auf die Geisteskranken, die ja alles bezweifeln können. Aber natürlich habe ich das Wort »niemand» nicht so gemeint, wie es Hedenius auffasst. Wenn der Franzose »tout le monde pense que ...» oder der Engländer »everybody is agreed that ...» sagt, so meinen sie nicht die ev. Marsbewohner, die Zwergvölker Afrikas oder die Bewohner der Irrenhäuser. Wenn ich sage, dass niemand ernsthaft bezweifeln kann, dass die Erde rund ist, so sollte es doch klar sein, dass ich ebensowenig die letztgenannten Kategorien gemeint habe. Aber ich glaube nicht, bei alledem länger verweilen zu müssen.

*Folke Leander.*

---

*Zwei Bemerkungen über den Comon-sense-Realismus.* Entgegnung auf die obige Antwort von Folke Leander »Gewissheit und Probabilismus». Von *Ingemar Hedenius.*

Unsere Diskussion hat leider keine Fortschritte gemacht. Lässt man allen Scherz beiseite, so bleiben noch immer gewisse Einwände gegen Dozent Leanders Common-sense-Realismus. Von diesen mögen zwei besonders hervorgehoben werden.

I. Die These des Common-sense-Realismus, dass viele Menschen gewisse empirische Sachverhalte nicht bezweifeln können, steht nicht im Widerspruch mit der These des logischen Positivismus, dass alle Aussagen über empirische Sachverhalte Hypothesen sind, die nicht endgültig verifiziert werden können. Es ist ein elementarer Irrtum, die letztere These mit der ersten widerlegen zu wollen. Aus dem Grunde nämlich ist es ein Irrtum, weil die beiden Thesen Aussagen über ganz verschiedene Dinge sind. Die These des Common-sense-Realismus sagt aus, dass empirische Fakta einer gewissen Klasse vorhanden sind, nämlich unerschütterliche Überzeugungen über empirische Sachverhalte. Die These des logischen Positivismus dagegen gehört zur logischen Analyse des Terminus »Aussage über empirische Sachverhalte» und sagt an sich nichts über irgendwelche empirischen Sachverhalte aus. Dass Leander vorgezogen hat, diesen meinen Einwand unbeantwortet zu lassen, ist ganz natürlich. Mein Einwand war ja nur ein Hinweis darauf, dass Leander den Sinn der logisch-positivistischen These, die er kritisieren wollte, nicht verstanden hat. Dies ist undiskutabel.

II. Nun heisst es u. a.: der logische Positivist »mag stundenlang den Stuhl herumdrehen, betasten und in jeder Hinsicht erproben, ob es wirklich ein Stuhl ist — Gewissheit erreicht er doch nie». Warum? Der Glaube, dass jede Aussage des Typus »dies ist ein Stuhl» eine niemals endgültig verifizierbare Hypothese ist, widerspricht vielleicht nicht dem Glauben, dass ich weiss, dass dies ein Stuhl ist. Ich versuchte dies glaubhaft zu machen. Inwiefern ein Widerspruch vorliegt, muss zumindest untersucht werden. Dies kann nur dadurch geschehen, dass der Sinn, den die Common-sense-Sprache mit den Termini »Gewissheit» und »Wissen» verbindet, einer Analyse unterzogen wird. Mein Versuch, die Diskussion auf eine solche Analyse zu führen, hat bei Leander keine Resonanz gefunden. Er wiederholt nur seinen Protest: »Common sense muss gegen die Theorie reagieren ...» Ja, es scheint fast, dass er den logischen Positivismus dadurch widerlegen will, dass er seine eigenen Hände untersucht und seinen Stuhl herumdreht.

*Ingemar Hedenius.*

---

*Noch eine Bemerkung.* Antwort auf Ingemar Hedenius' »Zwei Bemerkungen über den Common-sense-Realismus». Von *Folke Leander.*

In meinem Aufsatz (§§ 2—9) habe ich zu zeigen versucht, nicht nur in welcher Hinsicht das, was Dozent Hedenius »Überzeugung» nennt, logische Akte sind, sondern auch, dass die logische Analyse dieser Akte eine rein probabilistische Logik sprengen muss. Dozent Hedenius hat keinen Einwand gegen meine Auffassung erhoben, bis er meine Analyse des Gewissheitsmoments und der nicht-prädiktiven Urteile kritisiert.

*Folke Leander.*

---

*Gebot und Pflicht.* Antwort auf Manfred Moritz' Entgegnung, Theoria VIII, 274 ff. Von *Sverre Klausen.*

Moritz meint, dass ich meinen Bemerkungen irrtümlicherweise die Voraussetzung zu Grunde lege, »dass er (M.) mit seiner Interpretation des Sollens eine Begründung der Ethik habe geben wollen» [1]. Nun mache ich ausdrücklich darauf aufmerksam, dass die Erklärung des moralischen Sollens nicht nach seiner, sondern nach meiner Meinung die Begründungsfrage der Ethik ist. An der von ihm angeführten Stelle schreibe ich also *ihm* diese Ansicht nicht zu. Er gibt auch, nach meiner Meinung, keine Begründung des ethischen Sollens. Was er gibt, sagte ich, war die Begründung einer Gebots*befolgung*. Nach meiner Meinung kann aber die Ethik von diesem Gesichtspunkt aus nicht begründet werden. Dabei schrieb ich ihm zwar die Absicht zu, durch diese Begründung der Gebotsbefolgung eine Begründung der Ethik geben zu wollen. Ich sagte da, »dass die Begründung des (moralischen) Sollens und nicht, wie Moritz es meint, die der Gebotsbefolgung die eigentliche Begründungsfrage der Ethik ist» (Theoria VIII, 272).

Selbst drückt er sich in der Weise aus, dass er eine Begründung der ethischen Imperative durch Zwecke und Werte geben will. »Die Begründung der ethischen Imperative geschieht nicht wiederum durch die Herleitung aus anderen Imperativen. Sie geschieht durch Zwecke und Werte» [2]. Wenn er selbst aber meint, durch die Herleitung aus Zwecken und Werten eine Begründung der ethischen Imperative zu geben, so scheint es schwer, ihm die Absicht abzusprechen, dadurch auch eine Begründung der Ethik zu geben. Er bezeichnet es nämlich als einen

---

[1] Theoria VIII, 274.
[2] Theoria VII, S. 255.

»Tatbestand, dass man es in der Ethik mit dem zu tun hat, was sein soll, d. h. mit einem Imperativ» (Theoria VII, 257). Eine Begründung des Tatbestandes des ethischen Problems scheint aber schwerlich etwas anderes als eine Begründung der Ethik sein zu können. Er sagt auch direkt: »Die Ethik ist daher Zweck- oder Wertethik» (Theoria VII, 255). Ich sehe nicht, wie dies mit seiner Leugnung, eine Begründung der Ethik (durch Werte) geben zu wollen, zusammenstimme.

Nun meint Moritz, auch den Pflichtbegriff aus der »Stellungnahme den moralischen Werten gegenüber» (Theoria VII, 250) erklären zu können. Er geht von der »gewöhnlichen Auffassung» aus, die mit dem Begriff der Pflicht ein unbedingtes Sollen verbindet. Darunter wird eine Sollen verstanden, durch welches »nicht auf die Zwecke des gebotnormierten Subjekts Rücksicht genommen wird» (Theoria VII, 243). Dies Sollen drückt eine »Unabhängigkeit vom Wollen des gebotnormierten Subjekts aus» (ibid.). Moritz fragt nun: Warum soll das gebotnormierte Subjekt diesen Imperativ befolgen? (Theoria VII, 241, 6). Seine Antwort ist, dass es nur dann möglich ist, »wenn das angeredete Subjekt schon von sich aus Handlungen ausführen will, die »gesollt» sind» (Theoria VII, 243). In dieser Weise lässt Moritz ein Sollen, das auf die Zwecke und das Wollen des gebotnormierten Subjekts keine Rücksicht nimmt, vom gebotnormierten Subjekt selbst intendiert werden. Was ist dies aber für ein Sollen, das sich nur innerhalb des gebotnormierten Subjekts allen anderen Zwekken und Wollen desselben Subjekts gegenüber geltend macht? Wir sind hier nahe an der Kantischen Problemstellung angelangt. Haben wir es hier nicht mit dem kategorischen Imperativ zu tun?

Das ist nicht Moritz' Meinung. Dass die gesollte Handlung intendiert wird, erklärt er nun wieder aus dem Vorhandensein von Werten: »Weil die gesollte Handlung vom gebotnormierten Subjekt als Wert erlebt wird, wird sie gewollt» (Theoria VII, 245)[1]. Dadurch wird, das muss zugegeben werden, der unbedingte Charakter des Sollens aufgehoben[2]. Wer aber mit Kant meint, dass das unbedingte Sollen eben das Charakteristikum der moralischen Forderung ist, die im Pflichtbegriffe ihren Ausdruck findet, der wird natürlich Moritz' Erklärung dieses Imperativs nicht gutheissen können.

Kann ein anderer mit der »gewöhnlichen Auffassung» übereinstimmender Standpunkt diesem Imperativ gegenüber aufrechterhalten werden?

Nun muss jede, also auch die moralische Handlung einen Zweck haben, wenn man aber eine imperative Handlungsregel vom Zweck ableitet, kann

---

[1] Diesem Zitat gegenüber verstehe ich nicht, wie Moritz sich dagegen ablehnend verhalten kann, wenn ich ihm die Absicht zugeschrieben habe, dass »die gesollte Handlung als Wert erlebt wird» (Theoria VIII, 274).

[2] Moritz hat recht, wenn er mich hier einer unrichtigen Auffassung seines Standpunkts überführt. Er lässt kein unbedingtes Sollen in der Moral zu.

sie nur als bedingt angesehen werden: wenn man den Zweck will, muss man so und so handeln. Moritz meint augenscheinlich, dass aus diesem Grunde jede Ethik, die an einem kategorischen Imperativ festhält, unmöglich gemacht ist. Nach allen Versuchen, die Deduktion des kategorischen Imperativs zu erklären, sagt Moritz, endigt Kant schliesslich mit dem Hinweis auf einen Zweck an sich. »Damit ist der imperative Charakter der Kantischen Ethik de facto aufgegeben, wie auch der Begriff der Autonomie in dieselbe Richtung weist» (Theoria VII, 254). Da jede Handlung einen Gegenstand, einen Zweck haben muss, und da dies nur mit einer bedingten Handlungsregel vereinbar scheint, so scheint es nach einer ziemlich allgemeinen Auffassung, als ob Kant mit dem Hinweis auf einen Zweck der moralischen Handlung seinen formalistischen Standpunkt in der Bestimmung der moralischen Handlungsregel, ohne welchen die Allgemeinheit bzw. Unbedingtheit dieser Regel nicht aufrechterhalten werden kann, aufgegeben hat. Wir stehen hier also vor dem Problem, ob Kants ethischer Formalismus mit seiner inhaltlich bestimmten Morallehre (in der Metaphysik der Sitten) in Übereinstimmung steht. Kant begründet aber nicht, wie Moritz, die imperative Handlungsregel von irgendeinem — auch keinem »moralischen» — Zwecke aus, sondern die moralischen Zwecke, d. h. die inhaltlich bestimmten Pflichten vom Formalismus seines Pflichtbegriffes aus.

Der Übergang von diesem Formalismus zur inhaltlich bestimmten Ethik geschieht durch den Begriff »eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist» [1]. Wenn es solche Zwecke gibt — und dies wird nach Kant durch das »Faktum» des kategorischen Imperativs garantiert — so tut die Existenz eines Zweckes der Handlung dem unbedingten Charakter des Moralgebotes keinen Abbruch. Um die Zwecke also, die zu haben Pflicht ist, ausfindig zu machen, muss man vom Grundsatz der Pflichthandlungen ausgehen, um von da aus die moralischen Zwecke zu bestimmen, nicht aber wie Moritz den umgekehrten Weg gehen und von einem Zwecke aus die Handlungsregel bestimmen, denn die letzte Verfahrungsweise gibt nur einen bedingten Imperativ. Dass der Formalismus in der Bestimmung des Grundsatzes der moralischen Handlung eine gegenständliche Bestimmung der moralischen Gebote nicht ausschliesst, darüber war sich Kant klar, schon als er die Kritik der praktischen Vernunft schrieb, und auch darüber war er sich klar, dass dieser Grundsatz wegen seines absolut verpflichtenden Charakters nicht von diesem Gegenstande, dem Zwecke aus begründet werden kann. »Nun ist freilich unleugbar, dass alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist eben darum nicht der Bestimmungsgrund der Maxime; denn ist sie es, so lässt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen» [2].

[1] Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil, Einleitung I.
[2] Kritik der praktischen Vernunft. Anmerkung zu Lehrsatz IV.

Auch der Kantische Begriff der moralischen Autonomie soll nach Moritz' oben angeführten Worten zum Aufgeben der Gebotsethik führen, steht also nach Moritz im Widerspruch mit Kants imperativer Ethik. Wenn Moritz meint, dass eine Gebothsethik zu einer Heteronomie der Moral führen muss (Theoria VII, 254), so hängt das mit seiner Auffassung zusammen, dass zum Gebote zwei Subjekte erforderlich sind. Ein echtes Gebot des gebietenden Subjekts muss sich von seiten des gebotnormierten Subjekts als ein Zwangsgebot darstellen. Damit entstehen nach Moritz dem Kantischen Standpunkt alle Schwierigkeiten der Heteronomie. Das würde auch richtig sein, wenn Kant mit demselben Gebotsbegriffe wie Moritz operiert hätte. Wenn man aber mit Kant sowohl »Gebieter» als »Gebotnormierter» in dasselbe Subjekt verlegt, entsteht der imperativen Ethik kein Widerspruch. »Sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch, weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht»[1]. Von diesem Standpunkt aus fällt Autonomie und kategorischer Imperativ in der Moral zusammen, weil sich das ganze Verhältnis zwischen Gebieter und Gebotnormiertem im einzelnen Menschen abspielt, zwischen seiner vernünftigen und sinnlichen Natur: den »widerspenstigen Neigungen». Die Vernunft ist hier autonom. Das moralische Gesetz und der kategorische Imperativ ist also im Wesen des Menschen selbst als einem Vernunftwesen begründet. Moritz hat die Kantische Ethik nicht von Kants eigenen Begriffsbestimmungen aus beurteilt. Demnach liegt hier das Mangelhafte in Moritz' Ausführungen in der Konzeption des Gebotsbegriffes, als ob dieser die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Subjekten voraussetze.

[1] Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil, Einl. I.

*Sverre Klausen.*

## REVIEWS.

K. E. Løgstrup: *Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transcendental-filosofiske Idealisme og Teologien. (Der erkenntnistheoretische Konflikt zwischen dem transzendental-philosophischen Idealismus und der Theologie.)* Samlerens Forlag, København 1942. 156 S. 7: — Kr.

In einer Arbeit »Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne» (1929) stellte F. K. Schumann die These auf, dass zwischen der positiven Theologie und der idealistischen Philosophie ein Gegensatz besteht. Schumann will diesen Gegensatz dadurch überwinden, dass er — in Übereinstimmung mit den Prinzipien von Rehmkes 'Grundwissenschaft' — die Unrichtigkeit der erkenntnistheoretischen Anschauungen des Idealismus zu zeigen sucht; dadurch werde die Theologie von ihrer Gebundenheit an die Philosophie befreit, und der positive Gottesgedanke komme zu seinem Recht. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit hat die These seiner Schrift der Schumann'schen Idee entnommen. Er will in seiner Darstellung Schumanns Intentionen durchführen, wobei er sich allerdings auch veranlasst sieht, kritisch gegen Schumanns Untersuchungen Stellung zu nehmen.

Der transzendental-philosophische Idealismus — dies ist der Grundgedanke des Verfassers — ist nicht nur eine erkenntnistheoretische Richtung, sondern er ist zugleich Ausdruck einer allgemeinen Lebensanschauung, die bei der jetzigen Lage der Kultur grosse Bedeutung hat. Charakteristisch für diese Anschauung ist die Tendenz, das menschliche Subjekt zu verabsolutieren, was erkenntnistheoretisch in der Idee der schöpferisch-aktiven Rolle des erkennenden Subjekts zum Ausdruck kommt; man denkt sich das Subjekt als formgebend, seine Erkenntnis als ein spontanes Vorstellen, als eine Selbstentwicklung, eine Selbst-Offenbarung. Allgemeiner ausgedrückt ist das Leben, das Leben des Menschen, nach idealistischer Anschauung — Cohen, Natorp, Rickert, und andere Neu-Kantianer vertreten diese Anschauung — primär unbestimmt und unqualifiziert, und es wird in verschiedener Weise erst dadurch qualifiziert, dass es sich selbst im Hinblick auf verschiedene Ideen

zu bewusster Kultur erhebt. Mit Recht wendet sich Schumann gegen diesen Idealismus; aber seine Argumentation, die durch Rehmke bedingt ist, ist nicht haltbar. Mit Rehmke reduziert Schumann das erkenntnistheoretische Problem auf das psychophysische; aber einerseits hat die neuere naturwissenschaftlich orientierte Philosophie — Schlick, u. a. — gezeigt, dass das psychophysische Problem ein Scheinproblem ist, andererseits wird nicht das Problem des Verstehens, sondern nur das der Wahrnehmung durch die Auflösung des psychophysischen Problems gelöst, und grade das Problem des Verstehens macht die theologisch relevante Frage aus. Sie ist theologisch relevant, denn gegenüber der Art, wie der Idealismus das Begreifen auffasst und gegenüber seiner Lebensanschauung mit ihrer Tendenz, den Menschen zu verselbständigen und ihn in seiner Erkenntnis als den Herrn seiner Umwelt zu betrachten, steht eine andere Anschauung, die theologische oder jüdisch-christliche Lebensanschauung, der gemäss der Mensch seinem Herrn und Gott untergeordnet ist. Gegen die idealistische Auffassung des unqualifizierten Lebens, eines unbestimmten Ur-Grundes, das sich in der Kulturarbeit eine Bestimmung gibt oder sie in ihr erhält, steht die jüdisch-christliche Auffassung, dass das Leben als geschaffenes etwas Bestimmtes ist, unabhängig von dem äusseren Schicksal, das es in der Kultur hat. Nach jüdisch-christlicher Auffassung ist die Frage nicht »wie soll ich mein Leben gestalten?», sondern »was ist das Leben an sich?». Die Antwort darauf ist die, dass es als geschaffen ursprünglich in seiner Menschlichkeit bestimmt ist. Diese ursprüngliche Menschlichkeit des Lebens, die ein unmittelbares und fragloses Gottesverhältnis ist, hat der Mensch niedergerissen und verdorben, aber es wird durch das Gesetz und das Evangelium der Offenbarung, so wie sie durch das Zeugnis der Bibel vorliegen, wieder hergestellt. Der Mensch bekommt durch die Offenbarung eine Antwort auf die Frage nach dem unbekannten Gotte, diese Frage, die dasjenige ausmacht, was dem Menschen von seinem ursprünglichen Gottesverhältnis geblieben ist. Gegen die idealistische Auffassung der Erkenntnis als ein Monolog des Menschen, als eine spontane Selbst-Entwicklung des Subjekts, steht die jüdisch-christliche Auffassung der Gotteserkenntnis, die in dem Dialog der Offenbarung gegeben ist. Gegen die prinzipielle Immanenzlehre und den Atheismus des Idealismus steht die jüdisch-christliche Lehre von dem transzendenten Gottesverhältnis. In dieser letzteren, der jüdisch-christlichen Lebensanschauung, kommt das bestimmte Leben als geschaffen oder das Leben in seiner Menschlichkeit zum Ausdruck und zu bewusster Klarheit. —

Die Bedeutung der Frage, die der Verfasser behandelt, ist nicht zu verkennen, und was der Verfasser mit seiner umfassenden theologischen und philosophischen Orientierung darlegt, trägt allerdings dazu bei, das gestellte Problem zu beleuchten und zu klären. Die Auseinandersetzung

zwischen Christentum und Idealismus, die der Verfasser anstellt, scheint mir doch insofern an mangelnder Klarheit zu leiden, als die entgegengesetzten Anschauungen allzu allgemein und vage bestimmt werden. Man vermisst eine systematische Darstellung des Idealismus, die zeigen könnte, was er eigentlich bedeutet, wie er — besonders mit Rücksicht auf das erkenntnistheoretische Problem — motiviert ist und, wenn sein Standpunkt unhaltbar ist, wie seine Fragen gelöst oder aufgelöst werden könnten. Auch die jüdisch-christliche Anschauung ist nicht klar und scharf genug charakterisiert. Man versteht nicht recht, was deren Grundbegriff, »das bestimmte Leben als geschaffen» oder »das Leben in seiner Menschlichkeit» bedeuten soll. Diese Idee und der durch sie begründete Standpunkt scheint in der Darstellung des Verfassers ebensosehr eine neue Variante des idealistischen Themas sein zu können, als eine vom Idealismus radikal geschiedene Anschauung. Wenn der Verfasser seine Intentionen in einer Auseinandersetzung mit den klassischen Vertretern des Idealismus, den nach-kantischen Philosophen, anstatt mit ihren neukantianischen Epigonen durchführen wollte, würden sie vielleicht besser zu ihrem Recht kommen. Dies wäre um so wünschenswerter, als die Fragestellung und die Gesichtspunkte des Verfassers sehr beachtenswert sind. *Sven Edvard Rodhe.*

---

Lewis Mumford: *Stadskultur.* (*The Culture of Cities.*) Translated into Swedish by Leif Björk and Åke Malmström. Kooperativa Förbundets Förlag, Stockholm. Pp. 547. Price Sw. Cr. 15:—.

It is now long ago since F. Tönnies made his lasting contribution in modern sociology by assuming two different types of society: the organic society, »Gemeinschaft», and the modern individualistic industrial society, »Gesellschaft». This division at first did not meet with any approval by the contemporaries of Tönnies; they were inclined to see in it a difference originating from an »evaluation» on the part of its author rather than a real one. Not until 25 years after »Gemeinschaft und Gesellschaft» appeared, the interest in this question of a specific »community» began in earnest to present itself to sociologists. Now they had had their eyes opened to the mechanical nature of the society of the 19th century, and instead of it a more organic society was wanted, where the parts would be able to function more harmonically in relation to each other and to the best of the totality than was formerly the case.

One of the more prominent advocates of a new »community» is the historian of fine arts and sociologist *Lewis Mumford*, whose great work

*The Culture of Cities* has been recently translated into Swedish. It comprises almost everything that may be said about urban sociology. But there is especially one aspect worth to be paid attention to by the Swedish reader and from which he has very much to learn: this is the method applied by Mumford in his penetrating analysis of the different epochs in the evolution of Western society, as e. g. the ingenious insight into Medieval society, the critical examination of the rational industrial society of the 19th century and his prognoses relating to the society actually in being. The sociological method applied is in fact the method of understanding and sympathetic insight of the history of fine arts, not the statistical one nor that of natural science. Mumford is fond of syntheses, of total aspects, and on that account he never studies the details for their own sake but solely as the building-stones of an organic totality. Swedish sociology has had a certain dread of syntheses, which have been generally considered as constructions originating from too soaring a fancy. It may therefore be beneficial to make oneself acquainted with a work such as that of Mumford, from which it becomes clearly apparent how necessary a method of »understanding» or »insight» is for studying the mental or social structure of a society or an epoch. The society aspired to by Mumford is that which would be named with Tönnies *Gemeinschaft* or with MacIver *community*, but such a type of society has its foundation in a certain mentality, in a certain attitude of culture, and such a mental unity can be fully realized only if »understanding» is applied in the method too.

That Mumford has been led into such a method, is due to two circumstances. On the one hand, as a historian of fine arts, he has by his studies on architecture and on town-plannings, had his eyes opened to the necessity of sociological investigation and of sociological insight in planning towns for the service of man, not only for the benefit of industry and money. On the other hand, Mumford belongs to the sociologists — unfortunately rather few in number — who have had Le Play for their starting-point. From him he has learnt the significance of the three elements, »place, work, people» and he had thereby, in conformity to the world-renowned French disciples of Le Play, made himself an advocate of a cultural-geographical method. Particularly from this point of view he is inclined to find a certain deficiency in the field-work otherwise so valuable of Mr and Mrs Lynd. Mumford's method would profitable be comprehensively styled as »regionalistic», for in »region» he means to have an organic unity, a community building on a »natural» basis, as it is a geographically conditioned area. The region, its activities, its population, its configuration, its total life is thus, according to Mumford, the object of the organic knowledge of sociology (p. 389).

To Mumford, however, region is nothing already realized. The region-

alistic mode of view is to him not only a program of research but as much a program of social reform. One cannot help thinking that Mumford has rather a large amount of the belief in the future of the utopist. This has involved that Mumford more than any other sociologist has been able to estimate and render justice to Plato, Aristotle and other classical theorists of society, as he as also been able fully to acknowledge the importance of social philosophy in sociology. But unfortunately he is inclined to be too utopistic in his views of the future, and there is surely many a European sociologist who considers Mumford as too American in his optimism. Thus he meets with great difficulties in maintaining the boundary between sociology and politics. In defence of Mumford may, however, be alleged that a sociologist must not shrink from giving directions to the work of social reform, for the sociologist, if any, may be considered as likely to have knowledge of matter as regards social plannings. Moreover, Mumford is fully conscious of the fact that he has here to do with evaluations and is therefore fully aware that a sociologist must not fail to make himself acquainted with the analyses of value of philosophy. Besides it is even by this understanding of the complexity of sociology, and consequently of the synthetic nature of the sociological method as regards constructive tasks, as well as by paying regard to a plurality of methods that Mumford's work is a model of sociological exposition. One must be grateful to the Swedish publishing firm for having enriched the sociological literature in Swedish otherwise so scanty by this standard work, in spite of the economical risks attending a translation of such a voluminous work. *Bertil Pfannenstill.*

---

Bo Gerle: *Mordbrännare. Kriminalpsykologisk studie på grundval av ett svenskt rättspsykiatriskt material.* (*Les incidiaires. Étude de psychologie criminelle basée sur des matériaux suédois de psychiatrie juridique.*) Gleerup, Lund 1943. pp. 324. 8: — kr.

M. Gerle caractérise lui-même son ouvrage comme une étude de psychologie et de sociologie criminelles sur le crime d'incendie. La dissertation contient plusieurs choses intéressantes, même d'un point de vue psychologique et sociologique plus général.

L'historique de la recherche qui introduit l'exposé est un compte rendu bien écrit de la discussion originale et souvent amusante qui a eu lieu autour du problème de la pyromanie. Celui-ci aurait gagné encore en intérêt si l'auteur avait placé le débat sur la pyromanie dans une plus

large perspective de façon à faire ressortir ses rapports avec le développement général de la criminologie. Là il eût été à sa place de prendre en considération les thèses des écoles italiennes et françaises.

L'auteur traite des matériaux très étendus et avant tout caractéristiques et il convient de constater avec satisfaction que c'est la première fois que, dans la littérature criminologique, le crime d'incendie est traité sur la base d'une documentation réunie de façon satisfaisante en tous points et correctement travaillée. Il faut donc reconnaître au travail de M. Gerle une grande importance.

Abstraction faite de ce que l'auteur n'a pas assez tenu compte de la différence importante au point de vue criminologique, entre criminalité juridique et criminalité réelle et de la différence, intéressante au point de vue psychologique, entre tentative et délit, il faut reconnaître à ses résultats une signification décisive. C'est ainsi que les matériaux réunis montrent irréfutablement que le concept de »pyromanie» est complètement vide de sens et qu'on a dans le passé beaucoup exagéré l'importance de la puberté dans ce genre de délit. De plus le rôle de l'oligophrénie et de la schizophrénie est éclairé à l'aide d'une documentation réelle, ce qui a aussi une grande importance.

Les raisonnements de sociologie générale au chapitre III sont captivants et offrent de bons points de départ pour une discussion poursuivie. Le fait que les matériaux avec lesquels l'auteur opère sont si vastes par rapport au chiffre de notre population, montre, aussi clairement que possible, qu'il est, en sociologie criminelle, impossible de rien construire autrement que sur une documentation étendue. L'extraordinaire retenue de l'auteur pour ce qui est de l'utilisation statistique de ses matériaux témoigne, non seulement de son esprit critique, mais encore des difficultés de principe qui sont inhérentes à la statistique criminelle dans son ensemble.

La riche casuistique réunie par l'auteur (260 cas) amène une réflexion. Les cas sont certes souvent décrits de manière objective et exemplaire, mais comme leur nombre est si grand, la description de chacun doit nécessairement être courte et sommaire. On peut se demander si le cadre n'eût pas été plus rationnellement utilisé par le compte rendu aussi complet que possible d'un nombre restreint de cas représentatifs. Ceci eût permis aussi à d'autres chercheurs d'utiliser la casuistique de M. Gerle, ce qui n'est guère le cas avec le travail tel qu'il est.

On aurait vu avec satisfaction que cet ouvrage spécialement bienvenu dans notre littérature criminologique, si maigre encore, eût paru dans une des grandes langues de culture. L'auteur s'est contenté de réunir ses principaux résultats en un résumé identique en anglais et en allemand.

*Åke Petzäll.*

---

Religion, Humanism och Morgondagens värld (*Religion, Humanism and the World of To-morrow*). Natur och Kultur, Stockholm 1942. 150 pp. 5:50 kr.

The miscellany presented to Alf Ahlberg by the publishing firm of Natur och Kultur on his 50th birthday, is a fine anthology. As it ought to be in a publication dedicated to a fighting humanist, a humanist with Christian principles, the theme throughout is man and his ever-present problems, his citizenship of two worlds, that of nature and that of culture, and his religion. Several of the contributions, however, receive their special colour and weight from the world situation to-day. We see the humanism of our own time keeping watch for individuality and liberty against totality and uniformity in their different forms. Here there is space for only a few short indications of the varying but always interesting contents.

*Hans Larsson* introduces the contributions in prose with an attempt at balancing the relation between Christianity and humanism both as regards the cause and its advocates. True to his habit, he searches for what is common, that which will perhaps most clearly present itself when the Christian and the humanist try to perfect themselves in their own doctrine to the utmost of their power. Hans Larsson wisely pleads for practical co-operation between the advocates of Christianity and those of humanism in the distress of to-day. *Olle Holmberg* makes a distinction between three constituents in the nature of man, animalism, humanism and theism, and *Gunnar Beskow* determines man as »an individualistic, though social animal, not made for social compulsion». Beskow stands in opposition to the fact that the development of society is too little based upon the socially positive instincts, the sympathetic emotions, but instead on selfishly isolating or directly aggressive instincts, disposition to self-assertion and greed for power, dread and hatred. Furthermore, he advocates the necessity of a synthesis of religion and biological assertion of life. »The postwar West with millions of men greedy for life, tired to death — and millions of men maimed for life — wants both religion and biological assertion of life». *Sven Stolpe* puts the Christian and naturalistic novel in striking opposition to each other, and *Harry Blomberg* gives us his view of the central task of the poet: to see drawn above every man the bow of the great drama: of God, away from God and back to God again. The idea of Blomberg has a Christian foundation, but just because of this it is interesting to note the close conformity with the universal formula of the Neo-Platonist Proklos: *μονή, πρόοδος* and *ἐπιστροφή*. *Lydia Wahlström* contributes an interesting and open-hearted outline of her personal recollections and impressions of persons, who have advocated and are still advocating a

Christian liberalism. *Anders Örne* writes about »Christian norms for industrial life in the world of to-morrow», and *Axel Dam* advances an opinion most nearly related to »George-ism». *Fredrik Paasche* and *Gunnar Aspelin* have made ideo-historical contributions. In connexion with a sketch of the transformation of the image of Christ in Old Scandinavian lore Paasche brings us in a position to catch a glimpse of a medieval Scandinavian Christian humanism, and Aspelin makes known to us the view of the Renaissance humanists from Plethon to Cudworth on the ancient wisdom of the East. In his particularly interesting contribution Aspelin traces the view of the Renaissance humanists that the ancient Orient was the original source of wisdom back to their view of history. Truth was revealed in the dawn of antiquity and has thenceforth been transmitted. Traditions may often fade away and change but are restored by great prophets and philosophers. To this view of history succeeded the idea of progress, the advocates of which no longer saw in antiquity a golden age but the naive childhood of mankind.

A poem by *Pär Lagerkvist* introduces and another by *Bertil Malmberg* finishes this very readable volume.

*Nils Almberg.*

---

Paul Tournier: *Sjukdom och livsproblem.* (*Disease and Problems of Life.*) Translated by Josef G. Jonsson. Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, Stockholm 1942. 392 pp. 7:95 kr.

Paul Tournier, who is a medical practitioner at Geneva, is physician and spiritual guide in one. He has made contact with Active Christianity (the Oxford Group Movement), and wants to prove the favourable influence of Christian experience on health. His leading thesis is that the problems of life play an important part even for organic diseases. His anthropology is based upon the Pauline trichotomy: spirit, soul and body, which are, however, nothing but three different aspects of the same unity and totality, man. To understand man in his totality and unity is the task of the synthetic or personal therapeutics that Tournier pleads for, and which is indicated in the French original title of the work »Médecine de la personne». Organic derangements may, accordingly, be the consequences of spiritual, i. e. moral and religious, conflicts inaccessible to »objective» analysis and approachable only by a sincere and confident examination of conscience, a general confession. God has a plan for every man, and the task of the physician will be to help man to get clear about that plan in order that he may be able to live a normal life. By

a great number of detailed and interesting reports of diseases Tournier illustrates how bodily symptoms generally move towards recovery at the same time as the problems of life are brought to their solution. In several cases, however, the reader will certainly ask whether there does not exist too rapid a transition from stating a *post* to establishing a *propter*. On the whole the explicative theories give an impression of obscurity. One could have wished that the author had presented to us more of the cases in which his method has proved unsuccessful and — after eliminating the purely organic cases of disease — had undertaken a comparative study of the cases not to be cured by his method and the cases in which the latter has proved applicable. In this way a »scientific» understanding of the most certainly valuable therapeutical method applied by the author with obvious success might perhaps be gradually attained. The book, which teems with medical terms, should, as it is not exclusively intended for medical experts, have been provided with explanations of terms.

*Nils Almberg.*

George H. Preston: *Psykiatri till husbehov. En populär orientering.* (*Psychiatry for Everyday Life. A Popular Orientation.*) Translated by Arne Tallberg. Bonnier & Co. 178 pp. 5,75 kr.

The above-mentioned book of the American physician George H. Preston has now been translated into good Swedish. Its title in the original language is »Psychiatry for the Curious», and it has, as its author points out, been written not for psychiatrists but for average men curious to know why a good friend behaves in the way he does. The book is popular in the profitable sense that the exposition is extraordinarily clear, easy to grasp and often positively amusing. The fundamental thesis of the author is that the psychical diseases are defensive reactions in a perilous situation. He tries to avoid the obvious objection that reactions considered to be morbid prove at times not to be to the purpose, by taking into consideration (among other things) atavisms. Behaviour that is to the purpose in one milieu may be transferred to another where it will prove to be fatal. Depression too admits of being interpreted as a defensive reaction, as the sinking of level brings with it an exclusion of unpleasant impressions. The fundamental thesis of the author, which at first sight looks one-sided and seems to be based upon

too rash a generalization, tends to present itself as a triviality when he later on pretends to mean by defensive measures »to do something about something» and as synonyms proposes the words »adaptation» or »behaviour according to circumstances» or »reaction». What one misses most of all in Dr. Preston, however, is an attempt fairly satisfactorily to explain why a certain man in a certain situation will react in a certain way, whereas another man in the self-same situation will react in quite another way. Certainly he speaks of situations that a certain man has *learnt* to fear without taking into account their real power of doing him harm, and of *acquired* attitudes. But this will only mean putting the problem back a stage, for here again the question will arise why one man has learnt to fear a situation that another man under the same external conditions has not learnt to fear. But one cannot escape an impression that Dr. Preston has too slightly touched upon the problem of constitution, and in conformity to the psycho-analytical tendency he advocates has overestimated the importance of »milieu» and underestimated that of »constitution» for developing the normal or the abnormal psychical way of reaction, between which there would, according to him, exist only a difference of degree and not a difference of kind. — »Psychiatry for everyday life» is nevertheless a thoroughly popular, readable, instructive, and stimulating work.

— *Nils Almberg.*

---

Wolmer Clemmensen: *De religiöse Systemers Indflydelse paa de erhvervsetiske Princippers Udvikling i Danmark fra Reformationen indtil det nittende Aarhundredes Begyndelse (The Influence of the Religious Systems on the Development of the Principles of Business Ethics in Denmark from the Reformation to the Beginning of the 19th Century)*. Kjöbenhavn 1940. Pp 306. Kr. 6: 50.

— — — *Deskriptiv Erhvervsetik (Descriptive Business Ethics)*. Kjöbenhavn 1942. Pp 80. Kr. 3: —.

Max Weber's theory of the importance of Puritanism for developing the spirit of capitalism has got enraptured adherents as well as bitter adversaries. That it was to give rise to opposition on the part of the advocates of a materialistic and economic sociology, is self-evident. But even sociologists who do not want to deny the influence of religion on economic development, are opposed to the theory of Weber. Thus e. g. Werner Sombart is of opinion that it is the Jews and Judaism that have

most strongly influenced the development of economic life. Jewish religion avowedly is as rational as Puritanism, and from the Book of Job it evidently appears that the Jews in general regard wealth as a token of the blessing of God. H. M. Robertson on the other hand, asserts the opinion that if there should be spoken of a religious influence on economic development at all, this influence ought to be ascribed to Catholicism, especially Jesuitism, rather than to Puritanism.

These scanty hints will be sufficient to show that it is not easy to put this problem in the right way. Almost every devisable theory has its advocates, and it is almost impossible to mediate between them, as the theme is too comprehensive and the sources available are too scanty to allow of any exact conclusions. We are here concerned with a development extending over nearly 800 years and comprehending all the countries of the Western world. On the other hand, if the economic and religious development in a more confined space of time and within a certain limited geographical area could be studied, it would perhaps be easier to get hold of the efficient causes.

It is such a social survey — if we may call it so — that Dr. Wolmer Clemmensen has undertaken in taking up for inquiry the influence of the religious systems on developing a spirit of capitalism in Denmark. As this country during the whole period of capitalistic development has professed only one system of faith, the Lutheran faith, the materials become more surveyable than if there had existed more confessions. Clemmensen now is in a position to state that Weber was to a large extent right in reckoning with an influence of religion on the shaping of a spirit of capitalism. The condemnation of taking interest by Lutheranism and its strong defence of the medieval society of Estates and Guilds provably in a high degree checked the spirit of capitalism from too quickly becoming inveterate in Denmark. During the first centuries of modern times religion was in a position to exercise such an influence on business morals, as that epoch was rigorously religious, religion comprehending the whole of the people, not only part of it — an observation sociologically correct but not always paid attention to on the part of sociologists. The Lutheran preachers kept preaching against the restless bustle, the self-sufficient Mammonism, the avarice following in the tracks of capitalism. Quite another moral view of these things made itself valid in countries where the new forms of economic life supported by Puritanism, Judaism and Jesuitism, made their assault on the old guild society and its stable business morals (p. 153). As it is evident, Clemmensen tries to bring about a balancing between the theories of Weber, Sombart and Robertson but he most nearly adheres to the theory of Weber.

Of Weber's theory, Clemmensen believes to find a corroboration in the

conditions that have prevailed in Denmark. In this country Pietism was the first to give a positive support to a spirit of capitalism. Like Puritanism, Pietism keeps emphasizing industry, thriftiness, enterprise. Only that which was useful was regarded as something pleasing to God, and for that reason much of what Luther and Lutheranism had considered morally indifferent was now forbidden. Clemmensen also examines a great many religious tracts and sermons together with other similar documents from that period, and they reveal on the whole the same spirit as Weber had found in corresponding documents from Puritan authors and preachers. Especially it should be observed that, in spite of advocating »faith alone», one could not help emphasizing that only good works could be a token of the state of grace of man, the same consequence then, as had already been drawn in Puritan ethics and which had attained to so great an importance for giving a religious strain to success.

There exists, nevertheless, an essential difference between the two systems of faith. Pietism was more sentimental than Puritanism and had a strain of mysticism, and accordingly it was inclined to judge of morals more leniently. Pietism thus preached charity and mercy towards the poor, it showed a more positive attitude towards almsgiving, and in so doing, it opposed the thriftiness that approached avarice. This is the reason why capitalism did not assume that same hard and ruthless form as in the countries where the Calvinistic-Puritan style of living is predominant.

There are consequently, according to Clemmensen, many points of agreement between a dominant religious system and the spirit reflected in economic life. But he cannot, nevertheless, follow Weber however far. We have already seen one reservation: not only Puritanism, but Judaism and Jesuitism too, have been engaged in developing the style of living of capitalism. The second and from a methodological point of view more important reservation is the one that Weber's materials will only allow of stating the influence of Puritanism on the ethical principles and norms of economic life such as they have presented themselves in secular literature, in laws and ordinances, whereas on the other hand, a direct influence on the real development of economic life cannot be demonstrated.

The great merit of Clemmensen's work consists in the fact that he has built further upon the foundation laid by Weber but has avoided the onesidedness of the latter. On the whole the exposition of Clemmensen is characterized by great lucidity of method. He strictly keeps to the nature of the object to be attained by his sociological research, and this object he designs as »style of living», a concept doubtless specifically sociological. He does not, therefore, get entangled in the same difficulties as many other sociologists, when they have tried to state a connexion

between a religious system of faith and the actual economic development. This relation is too complex to be conceived as a unilateral one for there is always more than one cause in the game. Then it will be more fruitful to set the problem in such a way as has been done by Clemmensen and to rest satisfied with an inquiry into the styles of living, how they have influenced and to what extent they are related to each other.

These methodological premises we find more systematically set forth in his publication on *Descriptive Business Ethics*, in which he tries, moreover, to prove the use of such investigations of the principles of business morals. Perhaps he is tending in a degree to over-estimate the importance of business ethics in wishing to make it both an independent science and an independent subject of teaching, but it shall not be denied that such a science would be of great importance to commercial schools as well as to institutes for instructing prospective business men. Perhaps it may, from a social point of view, bring about an improvement of business morals. On the other hand, it is not proposed that business ethics shall be normative. It is instead descriptive, empirical. Its purpose is »objectively to inquire into the ethical norms and moral conceptions prevailing in business life and among its practisers» (p. 9). The most important technique to be taken into use in this inquiry is collecting materials from the labour market, from business life. One can thus study what ethical principles have been developed in modern advertisement, in pricing etc., and by means of those studies one can try to determine what society is meaning by e. g. unfair advertisement, by disloyal pricing etc. And perhaps one can venture to assume that the descriptive business ethics thus set forth, will even fortify the private business man in his endeavour for fair play in his business methods. In such a way the descriptive busines ethics would be indirectly a normative one, which will also be the case if, as Clemmensen supposes, the scientific ethics of business life should be able to draw out the logical consequences of the moral codices acknowledged in business life.

Even if one would not want to subscribe to the author's optimistic belief in the future chances of business ethics, the latter ought nevertheless to be an essential branch of sociology, not least to the extent sociology has for its aim to study the styles of living. Clemmensen, in his previous historical work, has, as we have seen, shown how e. g. religion and business ethics are co-operating and how they have sprung from the same ethos, and as social evolution is now tending from the individualistic style of living with its a-ethical business life to an ever greater amount of sociality, where both juridical and moral regulations of business life keep tending to be ever more usual, then economic life is also bound to

be ever more ranked into the whole of the spiritual situation of society. It is in the investigation of this connexion, from a historical as well as a methodological point of view, that Clemmensen's two publications must be regarded as standard and as solid foundation-stones for continued investigations in this domain of so great an importance to sociology.

*Bertil Pfannenstill.*

---

# BIBLIOGRAPHICAL NOTES (VIII).

(May 1st to August 31st, 1943).

**Denmark.**

Kuhr, Victor: *Eksemplets Magt.* [*Ce que fait l'exemple.*] Vor Ungdom, Juni 1943, p. 10—20.

Tjestov, Leo: *Kierkegaard og Dostojevski.* [*Kierkegaard et Dostojevski.*] Trad. par F. Prior. Gads danske Magasin, Juli 1943, p. 358—378.

**Finland.**

Hollo, J. H.: *Tiedollisen kulttuurin perusongelmia.* [*Grundprobleme der kognitiven Kultur.*] Kasvatus ja koulu 1943, 3. S. 97—118.

Koskenniemi Matti: *Koululuokan pienoisyhteiskunta. Tutkimuksia kansakoululuokan sosiaalisesta elämästä.* [*Die Schulklasse als Klein-Gemeinschaft. Untersuchungen zum sozialen Leben einer Volksschulklasse.*] Otava, Helsinki. 226 S. Fmk. 109: —.

Oittinen, Ellen: *Luonto, kulttuuri ja kasvatus lasten ja nuorison kehityksessä.* [*Natur, Kultur und Erziehung in der Entwicklung der Kinder und der Jugend.*] Työläisopiskelija 1943, 5. S. 139—140.

Salomaa, J. E.: *Filosofian aakkoset.* [*ABC der Philosophie.*] Auran kansalaistietoa n:o 2. Aura, Turku. 107 S. Fmk. 30: —.

Salervo, Toivo: *Nuorisomme koulutus muuttuneissa oloissamme.* [*Die Schulung unserer Jugend bei den veränderten Zeitverhältnissen.*] Otava, Helsinki. 36 S. Fmk. 16: —.

Virkkunen, Paavo: *Salaiset myötäkasvattajat.* [*Geheime Miterzieher.*] Kasvatus ja koulu 1943, 3. S. 118—126.

**Norway.**

Aalen, Leiv: *Luthersk eller Barthiansk etikk?* [*Ethics: Lutherian or Barthian?*] Tidsskrift for teologi og kirke XIV, 2 p. 75—86.

Aubert, Vilhelm: *Om rettsvitenskapens logiske grunnlag.* [*Logical foundation of the science of law.*] Tidsskrift for rettsvitenskap LVI, 2 p. 174—200.

Bratbak, J.: *Litt om de faktorer som former personligheten.* [*A few words about the factors that work out the personality.*]. Norsk pedagogisk tidskrift XXVII, 5 p. 113—119.

Østlyngen, Emil: *Når en er søsken på samma alder.* [*Brothers and sisters of same age.*] Norsk pedagogisk tidskrift XXVII, 5 p. 97—108.

Smith, Emil: *Det antikke verdensbilde.* [*Worlds view of Greece and Rome.*] Cammermeyers Boghandel, Oslo. Pp. 100. 4,50 kr.

*Supplement.*

(January 1st to April 30th, 1943.)

Brenna, Arne: *Machiavellis politiske teori.* [*Political theory of Machiavelli.*] Aschehoug, Oslo. Pp. 211. 11,76 kr.

Fluge, Frithjof: *Anathon Aall in memoriam.* Norsk pedagogisk tidskrift XXVII, 3 p. 49—54.

Gjelsvik, Agvald: *Isaac Newton.* Syn og segn XLIX, 1. p. 16—25.

Havin, Henry: *En psykoteknisk undersøkelse av sykepleierske-elever.* [*A psycho-technical examination of nurses.*] Publikasjon fra Oslo Arbeidskontors psykotekniske institutt. J. Chr. Gundersens boktr., Oslo. Pp. 32. 1: 68 kr.

Havin, Henry: *Fortsatte psykotekniske undersøkelser av sykepleierske-elever.* [*Psycho-technical examination of nurses continued.*] Publikasjon fra Oslo Arbeidskontors psykotekniske institutt. J. Chr. Gundersens boktr., Oslo. Pp. 35. 1: 68 kr.

Hjort, Johan: *Individet og dets verden. Den biologiske renessanses filosofiske problemer.* [*The individual and its world. Problems of philosophy in the biological renaissance.*] Det Norske Videnskabs-Akademi i Oslo. A. W. Brøggers Boktr. (Dybwad.) Oslo. Pp. 38. 3: 36 kr.

Hoff-Hansen, Einar: *En matematisk tolkning av den klassiske utsagsregning.* [*A mathematical interpretation of the classical calculus of propositions.*] Norsk matematisk tidsskrift XXV, 1 p. 6—12.

Koppang, Ole: *Hegelianismen i Norge. En idéhistorisk undersøkelse.* [*Hegelianism in Norway. A study in the history of ideas.*] Aschehoug, Oslo. Pp. 152. 10: 08 kr.

Næss, Arne: *Grunnlagsforskning. Universitetspedagogikens problemer.* [*Foundation of science research. Problems of university pedagogics.*] Norsk pedagogisk tidskrift XXVII, 3 p. 59—66; XXVII, 4 p. 81—86.

Skolem, T.: *Noen bemerkninger til foranstående artikkel av E. Hoff-Hansen.* [*Some remarks to the preceeding paper of E. H.-H.*] Norsk matematisk tidsskrift XXV, 1. p. 13—16.

Trumpy, Bjørn: *Isaac Newton.* Naturen LXVI, 12 p. 353—357.

Vandvik, Eivind: *Greske livsideal.* [*Ideals of life of the Greeks.*] Syn og segn XLIX, 1 p. 1—6; XLIX, 2 p. 45—53; XLIX, 3 p. 74—79.

**Sweden.**

Ahlberg, Alf: *Psykologiska synpunkter på arbetslivet.* [*Psychologische Gesichtspunkte in bezug auf das Arbeitsleben.*] Förlags AB Affärsekonomi, Stockholm. 19 S. —: 80 kr.

Allwood, Martin S. & Ranemark, Inga-Britt: *Medelby. En sociologisk studie.* [*Medelby (Mitteldorf.) Eine soziologische Studie.*] Bonnier, Stockholm. 358 S., 1 Karte, ill. 17: 50 kr.

Aspelin, Gunnar: *Lärobok i filosofiens historia.* [*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.*] Geber, Stockholm. 128 S. 3: — kr.

Aspelin, Gunnar: *Ralph Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy.* Göteborgs högskolas årsskrift 49 (1943: 1). Wettergren & Kerber, Göteborg. 47 S. 4: — kr.

Bohlin, Torsten: *Skall kyrkans moral avskaffas? »Biologisk etik» kontra »teologisk moral».* [*Soll die Moral der Kirche abgeschafft werden? »Biologische Ethik» contra »theologische Moral».*]. Svenska Kyrkans Diakonistyrelse, Stockholm. 70 S. 1: 50 kr.

Bohlin, Torsten: *Vad vi behöva. Några erinringar till Gunnar Nycanders skrift Personlighet och moral.* [*Was wir brauchen. Kritische Bemerkungen zu Gunnar Nycanders Schrift Personlighet och moral (Persönlichkeit und Moral).*] Vår lösen XXXIV, 5 S. 182—186.

Bohlin, Torsten: *Pontus Wikners religiösa tänkande.* [*Pontus Wikners religionsphilosophisches Denken.*] (Rez. v.: Bertil Block, Pontus Wikner.) Vår lösen XXXIV, 8. S. 262—269.

Carloni, Nando: *Liv och död.* [*Leben und Tod.*] Aus dem Italienischen übersetzt von Margareta Holge und Karin Hallén. Seelig, Stockholm. 23 S. —: 75 kr.

Dahlberg, Gunnar: *Dit min tanke nått. Biologiska och sociologiska essäer.* [*So weit ist mein Denken gelangt. Biologische und soziologische Essays.*] Bonnier, Stockholm. 326 S., ill. 12: — kr.

Fogelklou Norlind, Emilia: *Hat och människomekanisering.* [*Hass und menschliche Mechanisierung.*] Fredshögskolan, Stockholm. 31 S. —: 75 kr.

Fridén, Otto: *Individ, klass och nation.* [*Individuum, Klasse und Nation.*] Verdandis småskrifter 457. Bonnier, Stockholm. 60 S. 1: 25 kr.

Göthlin, Gustaf F.: *The fundamental colour sensations in man's colour sense.* Svenska vetenskapsakademiens handlingar. Ser. 3. Bd. 20: 7. Almqvist & Wicksell, Uppsala. 76 S., ill. 3: 75 kr.

*Vad 900 kvinnor tycker. En rundfråga av Fredrika-Bremer-Förbundet.* [*Was 900 Frauen meinen. Eine Rundfrage des Fredrika-Bremer-Bundes.*] Bearbeitet von Birgitta v. Hofsten. Mit Vorwort und Nachwort von Hanna Rydh. Fredrika-Bremer-Förbundets skriftserie 6. Natur & Kultur, Stockholm. 96 S. 2: 50 kr.

*Icke för skolan utan för livet. En bok om karaktärsfostran.* [*Nicht für die Schule sondern fürs Leben. Ein Buch über charakterliche Erziehung.*] Hrsg. v. Tore Stigbrand. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm. 226 S. 4: 50 kr.

Aus dem Inhalt:

Kyling, Folke: *Skolan och samhället.* [*Schule und Staat.*] S. 219—226.
Tengblad, Elof: *Livsåskådning och uppfostran.* [*Lebensanschauung und Erziehung.*] S. 59—69.

Josefson, Ruben: *Den naturliga teologiens problem hos Luther.* [*Das Problem der natürlichen Theologie bei Luther.*] Uppsala universitets årsskrift 1943: 4. Lundequistska bokhandeln, Uppsala. 130 S. 4: 50 kr.

Lagerborg, Rolf: *Reaktionspsykologi. En tillrättaläggning.* [*Reaktionspsychologie. Eine Berichtigung.*] Natur & Kultur, Stockholm. 59 S. 2: — kr.

Leander, Folke: *Analyse des Wirklichkeitsbegriffs (II).* Theoria IX, 2. S. 124—144.

Lindström, Valter: *Stadiernas teologi. En Kierkegaardstudie.* [*Die Theologie der Stadien. Eine Kierkegaard-Studie.*] Gleerup, Lund. 370 S. 8: 50 kr.

Marc-Wogau, Konrad: *Die Theorie der Veränderung bei C. D. Broad.* Theoria IX, 2. S. 91—123.

Nyman, Alf: *Nya vägar inom psykologien.* [*Neue Wege in der Psychologie.*] 2., veränderte Aufl. Norstedt & Söner, Stockholm. 278 S., ill. 6: — kr.

Nyman, Alf: *Drottning Christina och La Rochefoucauld.* [*Königin Christina und La Rochefoucauld.*] Svensk Tidskrift XXX, 5. S. 311—327.

Ohlon, Sven Em.: *»Skolljusens» värde och varaktighet. Några statistiska undersökningar.* [*Wert und Dauer der »Schulbegabungen». Einige statistische Untersuchungen.*] Pedagogisk Tidskrift LXXIX, 3—4. S. 47—66.

Paulsson, Gregor: *Konsthistoriens föremål.* [*Der Gegenstand der Kunstgeschichte.*] Uppsala universitets årsskrift 1943. Lundequistska bokhandeln, Uppsala. 91 S. 3: 50 kr.

Pfannenstill, Bertil: *Sociologiens grundförutsättningar. En vetenskapskritisk undersökning.* [*Die Grundvoraussetzungen der Soziologie. Eine wissenschaftskritische Untersuchung.*] Lunds universitets årsskrift. Ny följd. Avd. 1: Bd. 38: 8. Gleerup, Lund. 346 S. 9: — kr.

Ranemark, Inga-Britt: s. Allwood.

Rudberg, Gunnar: *Humanism och liv.* [*Humanismus und Leben.*] Årsbok för kristen humanism 1943, S. 7—10.

Székely, I.: *Tänkande och vetande. Jämte ett bidrag till förståendets psykologi* [*Denken und Wissen. Nebst einem Beitrag zur Psychologie des Verstehens.*] Tidskrift för Psykologi och Pedagogik I, 4. S. 158—170.

Thörnberg, E. H.: *Folkrörelser och samhällsliv i Sverige.* [*Volksbewegungen und Gemeinschaftsleben in Schweden.*] Orientering i aktuella ämnen. Bonnier, Stockholm, 304 S. 8: 50 kr.

Tingsten, Herbert: *Intressebegreppet i politiken.* [*Der Begriff des Interesses in der Politik.*] Tiden 1943, 4. S. 281—295.

Wachtmeister, Arvid: *För ung att tala sanning? Barn som vittnen.* [*Zu jung, um die Wahrheit zu sprechen? Kinder als Zeugen.*] Natur & Kultur, Stockholm. 177 S. 8: — kr.

Supplement.

Diderot—D'Alembert: *Tre dialoger från upplysningstidevarvets Frankrike.* [*Drei Dialoge aus dem Frankreich der Aufklärungszeit.*] Einleitg. u. Übersetzg. v. G. Åman-Nilsson. Tidens Förlag, Stockholm 1942. 178 S. 4: — kr.

Inhalt:

Diderot: *Samtal mellan d'Alembert och Diderot.* [*Gespräche zwischen d'Alembert und Diderot.*] S. 29—58.
Diderot: *D'Alemberts dröm.* [*D'Alemberts Traum.*] S. 59—161.
D'Alembert: *Dialog i Elysium mellan Descartes och drottning Christina.* [*Dialog im Elysium zwischen Descartes und Königin Christina.*] S. 163—178.

*The*

# JOURNAL
OF
# SYMBOLIC LOGIC

***Edited by*** ALONZO CHURCH and ERNEST NAGEL



An international journal, publishing contributions to symbolic logic in English, French, and German. Volumes I and III together include a complete bibliography of symbolic logic for the period 1666—1935, indexed by authors and by subjects. A complete current bibliography of literature in the field, both books and articles, from January 1, 1936, is provided by prompt publication of critical reviews.

Published quarterly by the

## ASSOCIATION FOR SYMBOLIC LOGIC

Annual membership, including subscription to the Journal, $3.00.
Current subscriptions, $3.00. Completed volumes, $4.00.

Part I of the Bibliography $1.50, on rag paper $2.00.
Part II of the Bibliography $1.00, on rag paper $1.25.

---

Applications for membership or subscriptions should be sent to C. A. Baylis, Secretary-Treasurer, Brown University, Providence, R. I.

***2:75 Sw. Kr.***

C. W. K. GLEERUP
Lund

EJNAR MUNKSGAARD
Copenhagen

Printed by
BERLINGSKA BOKTRYCKERIET
Lund 1943